

PERSETUJUAN

Tesis berjudul:

Konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* Tentang Manusia
(Kajian Atas Kitab *ikmat al-Isyr±q*)

Oleh:

Ja'far

07 PEMI 1059

Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk
Memperoleh gelar Magister Program Studi Pemikiran Islam
Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara

Medan, 19 Oktober 2009

Pembimbing I

Pembimbing II

**Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA.
Drajat, M.Ag**

Prof. Dr. Amroeni

PENGESAHAN

Tesis berjudul “KONSEP SUHRAWARD’ *AL-MAQT®L* TENTANG MANUSIA: KAJIAN ATAS KITAB *IKMAT AL-ISYR²Q*”, an. Ja’far, NIM. 07PEMI/1059 Program Studi Pemikiran Islam telah dimunaqasyahkan dalam Sidang Munaqasyah Program Pascasarjana IAIN-SU Medan pada tanggal 13 Nopember 2009.

Tesis ini telah diterima untuk memenuhi syarat memperoleh gelar *Master of Arts* pada Program Studi Pemikiran Islam.

Medan, 06 Januari 2010
Panitia Sidang Munaqasyah Tesis
Program Pascasarjana IAIN-SU
Medan

Ketua,

Sekretaris,

Prof. Dr. Katimin, M.A Prof. Dr. Amroeni Drajat, M.Ag

1. Prof. Dr. Hasan Bakti Nasution, MA. 2. Prof. Dr. Ilhamuddin Nasution, MA

3. Prof. Dr. Amroeni Drajat M.Ag 4. Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA

Mengetahui,
Direktur PPS IAIN-SU

Prof. Dr. Hasan Asari, MA

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ja'far
NIM : 07 PEMI1059
Tempat/Tgl. Lahir : Medang Ara/27 Januari 1984
Pekerjaan : Staf Pengajar MIS Suturuzzhulam B. Khalipah
Kec. Percut Sei Tuan, Kab. Deli Serdang
Alamat : Jl. Angsa No. 22 Medan

menyatakan dengan sebenarnya bahwa tesis yang berjudul “Konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* Tentang Manusia (Studi Atas Kitab *ikmat al-Isyr±q*)”

benar-benar karya asli Saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya.

Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, maka kesalahan dan kekeliruan tersebut sepenuhnya menjadi tanggung jawab Saya.

Demikian surat pernyataan ini Saya buat dengan sesungguhnya.

Medan, 23 Oktober 2009
Yang membuat pernyataan

Ja'far

ABSTRAK

**Judul : Konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* Tentang Manusia
(Kajian Atas Kitab *'ikmat al-Isyr±q*)**
Penulis/NIM : Ja'far/07 PEMI 1059
Program Studi : Pemikiran Islam

Suhraward³ (1153-1191 Masehi) dikenal sebagai seorang filsuf pendiri filsafat Iluminasi. Gagasan filsafat Iluminasinya telah memberikan kontribusi besar bagi dunia pemikiran Islam. Ia berhasil mendirikan aliran filsafat Iluminasi, aliran pemikiran Islam keempat setelah teologi, filsafat Peripatetik dan tasawuf. Ruang lingkup pemikirannya sangat luas. Sebab itulah, penelitian ini hanya akan meneliti pemikiran Suhraward³ tentang manusia.

Penelitian ini didasari oleh sejumlah alasan. *Pertama*. Sejumlah sarjana Klasik telah melontarkan kritik tidak objektif terhadap pemikiran Suhraward³ seperti konsepnya tentang metafisika baik masalah Tuhan, alam, dan manusia, sehingga kritikan ini membuat Suhraward³ harus dikenai hukum mati. *Kedua*. Suhraward³ telah dipandang oleh para sarjana secara bervariasi, apalagi pandangan tokoh ini tentang persoalan metafisika. Sejumlah sarjana memandang ajaran Suhraward³ secara berbeda, baik pandangan positif maupun pandangan negatif. *Ketiga*. Suhraward³ telah mengkritik, bahkan renovasi terhadap konsep manusia para filsuf Muslim Peripatetik. Ia bahkan mengkritik konsep para filsuf tentang metafisika, filsafat alam, dan psikologi. *Keempat*. Sedikit sekali para sarjana Muslim

meneliti tentang pemikiran Suhraward³, padahal gagasan tokoh ini mampu memberikan kontribusi besar bagi dunia pemikiran Islam Kontemporer. Dari sekian pemikiran Suhraward³, para sarjana Muslim belum meneliti secara serius konsepnya tentang manusia.

Masalah penelitian ini adalah bagaimanakah pandangan Suhraward³ tentang manusia?. Secara khusus, penelitian ini akan menjawab tiga masalah yaitu bagaimanakah pandangan Suhraward³ tentang asal-usul manusia?; bagaimanakah pandangannya tentang hakikat manusia?; dan bagaimanakah pandangannya tentang akhir kehidupan manusia?. Sebab itu, penelitian ini ingin mengetahui konsepsi Suhraward³ tentang manusia mencakup asal-usul manusia, hakikat manusia, dan akhir kehidupan manusia.

Penelitian ini akan menggunakan pendekatan filsafat (*philosophical approach*) dan pendekatan sejarah (*historical approach*), karena penelitian ini mengkaji pemikiran filsafat seorang filsuf masa lampau. Sebab itulah, penelitian ini disebut sebagai penelitian biografis. Sumber data penelitian ini dibagi menjadi dua yakni: (1). Sumber primer yaitu *ʾikmat al-Isyr±q*. (2). Sumber sekunder yaitu karya-karya berupa buku, hasil riset, dan artikel yang membahas tentang biografi dan pemikiran Suhraward³. Secara metodologis penelitian ini bersifat *analisis deskriptif*, yakni menguraikan secara teratur dan sistematis seluruh konsep pemikiran tokoh dimaksud. Agar konsep-konsep pemikiran tokoh bisa dipahami secara baik, maka analisis dilakukan dengan menggunakan metode *koherensi intern*, yakni dengan menetapkan inti pikiran mendasar dan topik-topik sentralnya pada pemikiran tokoh tersebut, serta *interpretasi*, yakni menyelami pemikiran tokoh untuk menangkap makna yang terkandung secara khas dalam konsep pemikiran tokoh tersebut. Dengan cara inilah pemikiran Suhraward³ *al-Maqt-l* tentang manusia diharapkan akan bisa diketahui secara utuh dan menyeluruh.

Penelitian ini berhasil menjawab tiga masalah penelitian ini. *Pertama*. Menurut Suhraward³, Allah Swt tidak menciptakan manusia secara langsung, tetapi melalui perantara. Bahwa cahaya pengatur manusia, yakni *N-r Isfahbad* (Jibr³¹), menjadi perantara itu. Cahaya Pengatur ini memberikan ruh dan akal kepada raga manusia. Sementara raga manusia berasal dari perpaduan sempurna tiga unsur yakni tanah, air dan udara, kendati unsur tanah lebih mendominasi. *Kedua*. Menurut Suhraward³, manusia memiliki indera eksternal seperti daya penglihat (mata), daya pendengar (telinga), daya peraba (kulit), daya pencium (hidung), dan daya perasa (lidah); dan indera internal, kendati semua kekuatan indera internal berasal dari kekuatan cahaya *Isfahbad*. Selain itu, manusia memiliki daya-daya jiwa tumbuh-tumbuhan seperti makan, tumbuh, dan reproduksi; dan daya-daya jiwa binatang seperti makan, tumbuh, reproduksi, dan bergerak (seperti marah, nafsu dan birahi). Selain itu, cahaya pengatur manusia, yakni Jibr³¹ (*al-Isfahbad al-Nasut*), memberikan jiwa rasional kepada raga manusia. Selain itu, manusia bisa mengalami kesatuan spiritual yakni ketika manusia

menemukan cahaya pengatur dirinya di alam cahaya Pengatur. Selain itu, Suhraward³ menyatakan pula bahwa para teosof Iluminasi (penggabung filsafat diskursif dan tasawuf) sebagai sosok manusia sempurna, khalifah Allah Swt, dan pemimpin manusia pasca-kenabian. Sebab itulah, selain manusia wajib mentaati Allah Swt, dan Nabi Muhammad Saw, manusia diperintahkan menjadikan teosof sebagai sandaran hidup. *Ketiga*. Suhraward³ menolak konsep reinkarnasi para filsuf bahwa ketika manusia mati, maka jiwanya akan memasuki raga binatang rendah. Menurutnya, pasca-kematian, jiwa manusia akan memasuki alam *miʿal*. Para pembangkang risalah Tuhan akan memasuki neraka dan ia akan dibangkitkan dalam rupa tertentu seperti perilaku duniawinya. Orang-orang mukmin dan para ahli zuhud akan memasuki surga. Surga dan neraka berada dalam alam *miʿal* ini. Sementara para nabi dan teosof akan memasuki alam cahaya tertinggi, bahkan mereka akan mampu mendekati sumber segala cahaya, yakni Allah Swt. Selain itu, manusia beriman akan menerima ganjaran dunia dan ganjaran akhirat. Sementara manusia sesat akan menerima balasan besar baik balasan dunia maupun balasan akhirat.

ABSTRACTION

Title	: Suhraward³ <i>al-Maqt-l</i>'s Concept About Man (Study About the Book <i>ʿikmat al-Isyr±q</i>)
Author/NIM	: Ja'far/o7 PEMI 1059
Department	: Islamic Thought

Suhraward³ (1153-1191) known as a philosopher who founding of school of Illumination philosophy. His Illumination philosophy have given the big contribution to world of Islamic thought. He succeed to found the school of Illumination philosophy, fourth of school of Islamic philosophy after theology, Peripatetic and gnosis. His thought scope are very wide. Therefore, this research will only accurate the Suhraward³'s thought about man.

This research constituted some reason. *First*. Some Classic scholar have give negative critics to Suhraward³ teaching, like his teaching about metaphysics such as problem of God, natural, and man. Their critics make Suhraward³ death. *Second*. Suhraward³ have been viewed by sholars variously, specifcly his view about metaphysics problem. Some scholar viewed the teaching Suhraward³ by differing, positive view and also negative view. *Third*. Suhraward³ have criticized, even renovate the philosopher of Peripatetic concept about man. He even criticize their concepts about metaphysics, natural philosophy, and psychology. *Fourth*. The scholars who accurate Suhraward³'s thought are very little, especially his thought about man. Actually, the his teaching can give the big contribution to Contemporary Islamic thought world.

The problem of this research is how Suhraward³ view about man?. Specifically, this research will answer three problem, there are how Suhraward³ view about the origins of man?; how his view about truth of man?; and how his view about final of man life?. Therefore, this research will know the conception Suhraward³ about man include the origins, truth, and final man life.

This research will use the *philosophy approach* (pendekatan filsafat) and *history approach* (pendekatan sejarah), because this research will accurate a philosopher thought in the past. Therefore, this research called biography research. There are two data source in this research. (1). Primary Source. It's the book *ʿikmat al-Isyr±q*. (2). Sekunder Source. It's the works like book, research, and article about biography and Suhraward³ thought. This research will use *descriptive analysis* method, that is elaborate regularly and systematic all figure concept. This research will using method of *koherensi intern*, that is specifying the core of elementary mind and this topic of as central as at the figure idea; and also *interpretation*, that is see through the figure idea to catch the meaning which is consisted in characteriscally in the figure concept. With this method, the idea Suhraward³ *al-Maqt-l* about man expected will be able to be known intactly and totally.

This research succeed to answer three problem of this research. *First*. According to Suhraward³, Allah Swt do not create man directly, but passing medium. The regent light of man (*al-Anw±r al-Mudabbir±h*) or *N-r Isfahbad* (Jibr³l), becoming this medium. This regent light give a spirit and intellect to physic of man. The physic of man come from perfect mixture three element. They are earth, water and air, but earth element more dominance.

Second. According to Suhraward³, man have the external sense like power of see (eye), power of hear (ear), power of grop (skin), power of smell (nose), and power of taste (tongue); and man also have internal sense, but all power of internal sense come from power of the regent light or *N-r Isfahbad*. Besides, the man have vegetative soul like feeding, growth, and reproduction. They also have animal soul like feeding, growth, reproduction, and power of motion (like desire, lust and anger). Besides, the regent light of man, Jibr^{3l} (*al-Isfahbad al-Nasut*), give rational soul to man physic. According to Suhraward³, every man can experience spiritual union when they find their regent light in the regent light world. According to Suhraward³, that the theosof Illumination (who knows discursive philosophy and gnosis) as perfect man, khalifah of Allah Swt, and leader of man after the prophet. Every man must obedient Allah Swt, and Prophet of Muhammad Saw, and theosof. They must make teosof as their hold live. *Third.* Suhraward³ refusing reincarnation concept some philosopher that when a man has death, his soul will enter the low animal. According to Suhraward³, after a man has death, their soul will enter the imajinal world. The infidel will enter to hell and they revive with some appearance like their secular act. So that, the faithful and ascetics will enter heaven. Heaven and hell in the imajinal world. The prophets and theosof will enter highest light world. They also can to near the source of light, Allah Swt. Besides, the faithful will accept some reward like secular reward and hereafter reward. So, the infidel will accept some punishment like secular punishment and hereafter punishment.

الاختصار

الموضوع : الفكرة سهروردي المقتول عن الانسان
اسم ارقم القيد : جعفر \ 1059 PEMI 07
شعبة : الفكرة الاسلامية

سهروردي هو الفيلسوف الاشراقية. الفكرة سهروردي يعطي مساعدة الى العالم الفكرة الاسلامية. هو يقيم المذهب الفلسفة الاشراقية. هذا المذهب هو المذهب الاربعة بعد المذهب الكلام, و المذهب المشائية, و المذهب التصوف. الفكرة سهروردي واسعا. هذا تفتيش يديق عن الانسان.

هذا تفتيش يدق اساس بضع حجة. الواحد. بضع العلماء ينقدون الفكرة سهروردي سلبية خصوص الفكره عن ما بعد الطابعة مثل اله و العالم و الانسان. الثاني. العلماء ينظرون الفكرة سهروردي اختلافا. الثالث. ينقد سهروردي الى الفكرة الفيلسوف المشائية عن ما بعد الطابعة مثل اله و العالم و علم النفس. العلماء يدق الفكرة سهروردي قليلا. وغير العلماء يدق الفكرة سهروردي المقتول عن الانسان.

المسئلة هذا تفتيش هو كيف الفكرة سهروردي المقتول عن الانسان؟. خصوصا, كيف الفكرة سهروردي المقتول عن اصل عن الانسان؟, و كيف الفكره عن حقيقة الانسان؟, و كيف الفكره عن اخر حياة الانسان؟. و هكذا, مقصود هذا تفتيش هم يعلمون الفكرة سهروردي عن اصل, و حقيقة, و اخر حياة الانسان.

هذا تفتيش يستعمل تقرب الفلسفة و تقرب الشجرة. لآعن, هذا تفتيش يديق عن الفكرة الفيلسوف ماض. و ذكر هذا تفتيش بتفتيش الهيئه. يقسم الدلة المصدر هذا تفتيش الثنى, يعنى المصدر الاصولية, هذا المصدر هو الكتاب الحكمة الا شراق, و المصدر الفرعية, هذا المصدر هم الكتب و تفتيش و رسالة عن الهيئه و الفكرة سهروردى. و طريقة هذا تفتيش يعنى تقدسر دخلى و تفسير.

هذا تفتيش يجيب المسئلة هذا تفتيش. الواحد. يعتقيد سهروردى ان الله لا يخلق الانسان مباشرة. لآعن, نور الاءسفهد او جبريل يخلق الانسان. هو يعطى الروح و العقل الى جسد الا نسان. خلق الله جسد الانسان من ثلاث عناصر يعنى الارض و الماء و فضاء. الثانى. يعتقيد سهروردى ان الانسان يملك الحواس الظاهرة يعنى اللمس و الزوق و الشم و البصر, والقوة هذه الحواس الباطنة اصل من القوة نور الاءسفهد او جبريل. و الانسان يملك القوة النفس نباتات يعنى القوة الغذائية و القوة النامية و القوة المولدة. والانسان يملك القوة النفس حيوان يعنى القوة الغذائية و القوة النامية و القوة المولدة و القوة المحركة. و نور الاءسفهد يعطى الى جسد الانسان العقل. ويعتقيد سهروردى ان الانسان يقدر تجرب اتحد روحني, يعنى حين الانسان يجد نور الاءسفهد في العالم الانوار المدبرة. و يعتقيد سهروردى ان الانسان الكامل هو الفيلسوف الاشراقية وهو خليفة الله و الزعيم الانسان بعد النبي. الثالث. و يعتقيد سهروردى ان الفكرة الفيلسوف عن تناسخ باطل. حين الانسان يمت, فنفسه يدخل الى العالم المثل. و الكافروان يدخلون الى النار. والمؤمنين و اهل التصوف يدخلون الى الجنة. الجنة و النار في العالم المثل. و النبوات و الفيلسوف الاشراقية يدخلون الى العالم الانوار, و هم يقربون الى الله. والمؤمنين يحصلون الثواب في الدنيا و الآخرة. و الكافروان يحصلون العقاب في الدنيا و الآخرة.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt, Cahaya Maha Cahaya, Sumber Segala Cahaya, Pemberi cahaya kepada cahaya-cahaya Abstrak (alam malaikat), serta Penyebab tak langsung segala kegelapan (alam materi). Shalawat atas Nabi Muhammad Saw, penghubung antara Khalik dengan makhluk-Nya, dan shalawat pula atas keluarga dan sahabat-sahabatnya. Mudah-mudahan umatnya memperoleh syafa'atnya di hari akhir kelak (Amîn).

Penelitian ini diberi judul “Konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* Tentang Manusia (Studi Atas Kitab *ʾikmat al-Isyr±q*). Penelitian ini hendak mencari jawaban dari empat masalah yakni bagaimana asal-usul kehidupan manusia?, bagaimana hakikat manusia?, bagaimana akhir kehidupan manusia?, dan bagaimana nilai dari pemikirannya?. *Alhamdulillah*, penelitian ini telah dapat diselesaikan dengan tepat waktu.

Dalam proses penulisan penelitian ini, banyak sekali pihak yang secara langsung maupun tidak langsung, memberi bantuan. Dalam kesempatan ini sangat layak disampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Para keluarga Peneliti di desa Medang Ara, Nanggroe Aceh Darussalam, atas segala perhatian, do'a, dan harapan. Terima kasih kepada ayahanda (alm.) Umar bin Abu Bakar bin Muhammad Insan bin 'Abdurrahman, dan ibunda Ngatmini binti Sunardi Romosumito. Para saudari-saudari seperti Itawati, Anisah, Sriwahyuni, Helma Fitri, Muhammad Boyni dan Surya Irawan. Salam Sayang untuk para keponakan tercinta, Putri Raafidha Ardeliya, Cut Mutiara, Ayatusyifa, Naura Aufa dan Jihan Ramadhani. Keberadaan mereka sangat penting bagi kesuksesan penelitian ini.
2. Rektor IAIN Sumatera Utara, Prof. Dr. H. Nur Ahmad Fadhil Lubis, MA; Direktur Program Pascasarjana IAIN-SU, Prof. Dr. H. Hasan Asari, MA;

Ketua Prodi Pemikiran Islam, Prof. Dr. Amroeni Drajat, MAG, beserta seluruh civitas akademika Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara. Kekompakan mereka mengembangkan IAIN Sumatera Utara telah menciptakan lingkungan intelektual kondusif sehingga penelitian ini bisa diselesaikan secara baik.

3. Bapak Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA, pembimbing I penelitian ini, dan bapak Prof. Dr. Amroeni Drajat, MAG, pembimbing II penelitian ini. Kendati keduanya sangat sibuk, baik sebagai pejabat maupun pengajar di IAIN SU, namun mereka tetap serius membimbing penelitian ini, sehingga penelitian ini pun bisa selesai tepat waktu.
4. Para guru yaitu Bapak Prof. Dr. Hasan Asari, MA, guru sejarah Islam. Prof. Dr. Amroeni Drajat, MAG, guru al-Quran dan Studi Naskah Pemikiran. Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA, guru Filsafat Islam. Prof. Dr. Ilhamuddin Nasution, MA, guru Teologi. Dr. Harun al-Rasyid, MA dan Dr. Sofyan, MA, guru Bahasa ‘Arab. Prof. Dr. Ibnu Hajar, M.Si, guru Sosiologi Agama, Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA, guru Pendekatan Dalam Pengkajian Islam dan ilmu Hadits. Prof. Dr. Hasan Bakti Nasution, MA, guru Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam dan ilmu Tasawuf. Prof. Dr. Syahrin Harahap, MA, guru Metodologi Penelitian Pemikiran Islam, dan Pemikiran Modern Dalam Islam. Dr. Zainul Fuad MA dan Dr. Muhammad Iqbal MA sebagai guru Isu-isu Islam Kontemporer, dan Prof. Dr. Ahmad Qarib, MA sebagai guru Pemikiran Hukum Islam. Sebagai guru, kedudukan mereka sangat penting sekali bagi kelancaran penelitian ini.
5. Maisyarah seorang kekasih, sahabat, dan teman curhat yang super setia. Terima kasih atas cinta, kasih sayang dan motivasinya. Selama detik-detik akhir masa penyelesaian studi, banyak sekali bantuan, baik dari moril sampai materil, telah diberikannya. Semoga Allah Swt menyatukan putera Aceh dan puteri Batubara ini selama-lamanya.

6. Pengelola Perpustakaan Pascasarjana IAIN SU, Perpustakaan IAIN SU, serta Perpustakaan Yayasan Islam Abu Thalib atas izin menggunakan seluruh literatur serta sejumlah fasilitas lain. Izin tersebut jelas sangat memberikan kontribusi tidak kecil bagi keberhasilan penelitian ini.
7. Kepala Sekolah MIS Suturuzzhulam, Abdul Manaf, S.Pd.I. atas izin penggunaan komputer bagi penulisan penelitian ini. Penggunaan komputer ini cukup membantu penyelesaian karya ini. Terima kasih pula kepada Ahmad Mushlih atas segala bantuannya. Juga kepada Abu Bakar atas segala bantuan selama penyelesaian tesis ini.

Akhirnya, sebagai sebuah karya ilmiah, seluruh materi penelitian ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab peneliti. Akan tetapi, keterbatasan kemampuan yang dimiliki, sangat diharapkan adanya kritik dan koreksi konstruktif dari semua pihak yang berminat dalam studi ini, terutama demi kesempurnaan karya ini di kemudian hari. *Wa All±h A'lam bi al-φawab.*

Medan, 19 Oktober 2009

Ja'far, S.Pd.I, MA.

TRANSLITERASI

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan bahasa Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian lainnya dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini dicantumkan daftar huruf Arab dan transliterasi dalam huruf Latin.

No	Huruf Arab	Nama	Latin	Nama
1	ا	<i>Alif</i>	A	Tidak dilambangkan
2	ب	<i>Ba</i>	B	be
3	ت	<i>Ta</i>	T	te
4	ث	<i>ṯa</i>	ṯ	es (dengan titik di atas)
5	ج	<i>Jim</i>	J	je
6	ح	<i>Ha</i>		ha (dengan titik di bawah)
7	خ	<i>Kha</i>	Kh	ka dan ha
8	د	<i>Dal</i>	D	de
9	ذ	<i>Zal</i>	a	zet (dengan titik di atas)
10	ر	<i>Ra</i>	R	er
11	ز	<i>Zai</i>	Z	zet
12	س	<i>Sin</i>	S	es
13	ش	<i>Syim</i>	Sy	es dan ye
14	ص	<i>Sad</i>	ṣ	es (dengan titik di bawah)
15	ض	<i>Dad</i>	ḍ	de (dengan titik di bawah)
16	ط	<i>Ta</i>	ṭ	te (dengan titik di bawah)
17	ظ	<i>Za</i>	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
18	ع	<i>‘Ain</i>	‘	koma terbalik di atas koma terbalik




19	غ	<i>Gain</i>	G	ge
20	ف	<i>Fa</i>	F	ef
21	ق	<i>Qaf</i>	Q	qi
22	ك	<i>Kaf</i>	K	ka
23	ل	<i>Lam</i>	L	el
24	م	<i>Mim</i>	M	em
25	ن	<i>Nun</i>	N	en
26	و	<i>Waw</i>	W	we
27	ه	<i>Ha</i>	H	ha
28	ء	<i>Hamzah</i>	‘	Apostrof
29	ي	<i>Ya</i>	Y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab adalah seperti vokal bahasa Indonesia terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan harkat, transliterasinya sebagai berikut :

No	Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
1		<i>(fathah)</i>	a	a
2		<i>(kasrah)</i>	i	i
3		<i>(«ammah)</i>	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap dalam bahasa yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

No	Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf	Nama
----	-----------------	------	----------------	------

1	ـَـي	(fatYah dan ya)	Ai	a dan i
2	ـِـو	(fatYah dan waw)	Au	a dan u

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda yaitu:

No	Harkat huruf	dan	Nama	Huruf dan tanda	Nama
1	ـَـ		<i>fatYah</i> dan alif atau ya	±	a dan garis di atas
2	ـِـي		Kasrah dan ya	3	i dan garis di atas
3	ـِـو		«amah dan waw	-	u dan garis di atas

4. Ta Marbutah

Transliterasi untuk *ta marbutah* ada dua:

1). *Ta marbutah* hidup.

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harkat fathah, kasrah, dan «ammah, transliterasinya adalah /t/.

2). *Ta marbutah* mati.

Ta marbutah mati atau mendapat harkat suku, transliterasinya adalah /h/.

3). Kalau pada kata yang terakhir dengan *ta marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan al serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbutah* itu ditransliterasikan dengan ha (h)

5. Syaddah

Syaddah atau *tasyd³d* yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda *tasyd³d*, dalam transliterasi ini

tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

6. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il* (kata kerja), *isim* (kata benda) maupun *Yarf*, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN	i
SURAT PERNYATAAN.....	ii
PENGESAHAN	iii
ABSTRAK	iv
KATA PENGANTAR.....	xii
TRANSLITERASI	xvi
DAFTAR ISI	xxi
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	43
C. Tujuan Penelitian.....	43
D. Kegunaan Penelitian	44
E. Batasan Istilah.....	44
F. Tinjauan Pustaka	46
G. Metode Penelitian	49
 BAB II LATAR BELAKANG KEHIDUPAN SUHRAWARD’	
<i>AL-MAQT®L</i>	54
A. Latar Belakang Eksternal.....	54
1. Kondisi Sosio Politik.....	54
2. Kondisi Sosio Intelektual.....	63
a. Kalam	63
b. Filsafat Peripatetik.....	71
c. Tasawuf/Irfan	78
B. Latar Belakang Internal	85
1. Biografi Intelektual Suhraward ³ <i>al-Maqt-l</i>	85
a. Polemik Seputar Suhraward ³	88
b. Masa Studi Suhraward ³	94
c. Karir Suhraward ³	104
d. Tragedi Kematian Suhraward ³	108
2. Karya-karya Suhraward ³ <i>al-Maqt-l</i>	114
3. Kitab <i>‘ikmah al-Isyr±q</i>	116
 BAB III SUHRAWARD’ <i>AL-MAQT®L</i>:	
PENDIRI ALIRAN ILLUMINASI.....	122
A. Makna Filsafat Illuminasi	122
B. Metode Filsafat Illuminasi.....	125

C. Sumber-Sumber Ajaran Filsafat Illuminasi	133
D. Ontologi Filsafat Iluminasi	137
E. Pengaruh Aliran Filsafat Illuminasi	144
BAB IV KONSEP SUHRAWARD' AL-MAQT®L TENTANG	
MANUSIA	
(KAJIAN ATAS KITAB 'IKMAT AL-ISYR²Q).....	154
A. Asal Usul Kehidupan Manusia.....	154
1. <i>N-r al-Anw±r</i> Sebagai Sumber Segala Cahaya	154
2. Alam Sebagai Emanasi <i>N-r al-Anw±r</i>	189
3. Manusia Sebagai Ciptaan <i>N-r al-Anw±r</i>	238
B. Hakikat Manusia	247
1. Potensi-Potensi Manusia.....	247
2. Kesatuan Spiritual.....	260
3. Manusia Sempurna	268
4. Kewajiban Manusia.....	278
C. Akhir Kehidupan Manusia	291
1. Reinkarnasi (<i>Tan±sukh</i>)	291
2. Jiwa Manusia Pasca Kematian	300
3. Ganjaran dan Balasan	311
D. Penilaian Terhadap Pemikiran Suhraward³	315
1. Kelemahan dan Kekuatan	315
2. Urgensi Pemikirannya Bagi Umat Islam.....	327
3. Kontribusi Pemikirannya Bagi Umat Islam	342
BAB V PENUTUP	347
A. Kesimpulan	347
B. Saran-Saran.....	353
DAFTAR PUSTAKA.....	356
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	367

BAB 1

PENDAHULUAN

LATAR BELAKANG MASALAH

Para filsuf membagi pembahasan filsafat menjadi dua bagian yakni filsafat teoretis dan filsafat praktis.¹ Secara terperinci, filsafat teoretis dibagi menjadi tiga bagian, yakni metafisika, matematika dan fisika. Sementara itu, filsafat praktis dibagi menjadi tiga pula, yakni etika, ekonomi dan politik.² Para filsuf Muslim meyakini bahwa filsafat teoretis lebih tinggi dibanding filsafat praktis. Dalam filsafat teoretis, metafisika memiliki kedudukan sebagai ilmu filosofis tertinggi, karena materi-subjek metafisika berupa wujud non-fisik mutlak, bahkan materi-subjek metafisika ini menduduki peringkat tertinggi dalam hierarki wujud. Sementara itu, matematika menduduki peringkat kedua, dan fisika menduduki peringkat ketiga. Sementara itu, bagian-bagian dari filsafat praktis memiliki kedudukan terendah apabila dibandingkan dengan bagian-bagian dari filsafat teoretis.³ Dengan demikian,

¹Pembagian pembahasan filsafat menjadi dua bagian ini erat kaitannya dengan definisi filsafat itu sendiri. Sedangkan definisi filsafat menurut para filosof Muslim lihat Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 22-25. Lihat rincian dari para filosof Muslim dalam Deborah L. Black, "Al-Farabi", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 179-192; Shams Inati, "Ibn Sina", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 233-243.

²Ibrahim Madkour, *Falsafah al-Islamiyah: Man'aj wa Ta'biq-h*, Juz 1 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), h. 24-25.

³Uraian permasalahan ini lihat Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husein al-Habsy, dkk (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), h. 303-310. Bandingkan Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, al-Ghazali, dan Ibnu al-Dunayni al-Syirazi*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), h. 120, 282.

metafisika berkedudukan sebagai cabang ilmu filsafat paling tinggi, bahkan ia menjadi substansi dari pembahasan filsafat itu sendiri.

Istilah metafisika berasal dari bahasa Yunani, yakni *meta physica*.⁴ Kata *meta* bermakna ‘sesudah’, ‘di atas’, dan ‘melampaui’. Sementara kata *physica* sendiri bermakna ‘fisik’. Jadi, secara etimologi, metafisika bermakna ‘sesudah yang fisik’.⁵ Secara terminologi, para ahli telah banyak memberikan definisi metafisika. Kebanyakan ahli mendefinisikan metafisika sebagai “ilmu yang membahas tentang segala sesuatu yang berada di luar alam empiris”.⁶ Secara historis, Aristoteles (384-332 SM) adalah orang pertama yang menjadikan metafisika sebagai ilmu yang terpisah dan memiliki posisi khusus di sisi berbagai ilmu lainnya. Akan tetapi, ia tidak memberikan nama bagi jenis ilmu ini. Setelah ia wafat, para komentatornya mengumpulkan berbagai karyanya ke dalam sebuah ensiklopedi. Dalam karya itu, posisi metafisika diletakkan setelah bagian ilmu fisika; dan karena ia tidak memiliki nama khusus, maka Andronikos dari Rhodi, seorang komentator Aristoteles, menamakan pembahasan ini sebagai metafisika (maksudnya “bab sesudah bab fisika”).⁷ Banyak ahli melupakan bahwa peletakan nama metafisika ini dikarenakan pembahasannya terletak sesudah pembahasan tentang fisika sebagaimana tertera dalam buku Aristoteles. Alhasil, banyak ahli mengira bahwa penamaan ilmu ini sebagai metafisika dikarenakan ilmu ini berisikan pembahasan tentang Tuhan, akal murni, dan segala hal di luar alam fisika. Para filsuf Modern pun telah salah paham karena mereka telah menerjemahkan istilah metafisika secara salah, sehingga hal itu

⁴Sebagai inti pembahasan filsafat, metafisika memiliki banyak nama seperti filsafat utama (*falsafah aula*), filsafat tinggi (*falsafah ‘ulya*), ilmu tertinggi (*‘ilm a’la*), ilmu universal (*‘ilm kulli*), dan teologi (*ilahiyah*). Dalam bahasa Arab, ia disebut *mā ba’d al-‘abī’ah*. Dalam bahasa Inggris, kata ini disebut *metaphysics*. Dalam bahasa Latin, kata ini disebut *meta physica*.

⁵Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (London: Macmillan Publishing CO. Inc. & The Free Press, 1967), h. 289.

⁶Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 71.

⁷W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1999), h. 476.

menyebabkan kesalahan arti. Mereka mengira bahwa *m± ba'da al-abi'ah* (metafisika) sama dengan *m± war±'a al-abi'ah*, dan mengira bahwa subjek ilmu ini adalah berbagai fenomena di luar fisika. Padahal subjek ilmu metafisika adalah mencakup fisika maupun non fisika, yakni segala bentuk keberadaan.⁸ Sebab itu, secara umum metafisika diartikan sebagai “suatu pembahasan filsafati secara komprehensif mengenai seluruh realitas keberadaan”.⁹ Sebagai cabang filsafat, para ahli membagi metafisika menjadi dua, yakni metafisika umum dan metafisika khusus. Metafisika umum membahas masalah ontologi (keberadaan). Sementara itu, metafisika khusus membahas masalah teologi (ketuhanan), kosmologi (alam) dan antropologi (manusia).¹⁰ Dalam konteks metafisika khusus, berarti ada tiga persoalan penting sebagai objek kajian metafisika, yakni Tuhan, alam dan manusia. Ketiga hal ini kerap disebut Mulyadhi Kartanegara¹¹ sebagai “Trilogi Metafisik”.

Uraian ringkas tersebut telah menunjukkan bahwa metafisika mengkaji masalah Tuhan, alam, dan manusia. Dalam metafisika, pembahasan ketiga hal ini saling berkaitan antara satu sama lain. Dengan kata lain, pembahasan tentang ketiganya tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Ketika membahas masalah Tuhan, maka seseorang tidak bisa tidak membahas masalah alam dan manusia, sebab keduanya sebagai ciptaan Tuhan. Demikian pula ketika seseorang membahas masalah alam dan manusia, orang itu tidak bisa melupakan pembahasan tentang konsep Tuhan, sebab Dia sebagai Pencipta alam dan manusia.¹² Dengan demikian, metafisika

⁸Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, h. 309-310.

⁹Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), h. 44.

¹⁰Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Pengantar Filsafat Umum* (Medan: IAIN Press, 2001), h. 20.

¹¹Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 124.

¹²Yamani, *Al-Far±b±: Filsafat Politik Muslim* (Jakarta: Teraju, 2005), h. 1-2.

membahas masalah Tuhan, alam dan manusia serta korelasi antara ketiganya.

Tegasnya bahwa Tuhan, alam dan manusia serta korelasi antara ketiganya menjadi subjek utama pembahasan metafisika. Satu alasan utama kenapa alam dan manusia bisa menjadi tema pembahasan metafisika. Hal ini cukup penting diungkap karena kebanyakan ahli menganggap bahwa metafisika hanya mengkaji masalah teologi (ketuhanan) semata. Sebagaimana pandangan Mulyadhi Kartanegara bahwa alam dan manusia bisa menjadi kajian metafisik, jika seorang sarjana Muslim menelitinya tidak hanya terfokus kepada dimensi fisik alam dan manusia itu. Dalam pandangannya, alam fisik itu hanyalah salah satu dari serangkaian alam-alam lain ciptaan Ilahi. Sebagian alam memang bersifat imajinal dan gaib. Namun sebagian alam bersifat fisik. Demikian pula manusia. Manusia tidak semata-mata makhluk biologis, namun pula makhluk spiritual, bahkan manusia memiliki dimensi Ilahiah. Oleh karena itulah, pembahasan tentang alam dan manusia bisa diarahkan sebagai pembahasan metafisik dari pada pembahasan fisik.¹³

Sebagai cabang filsafat, berarti pula metafisika hendak mengkaji ketiga tema tersebut secara rasional. Sebab filsafat itu menjadikan akal (rasio) sebagai sarana pemeroleh pengetahuan. Hal ini bisa dibenarkan pula karena metafisika sendiri bertujuan hendak membangun suatu sistem alam yang dapat memadukan ajaran agama dengan tuntutan akal.¹⁴ Sebab itulah para filsuf Muslim mengkaji Tuhan, alam dan manusia serta korelasi antara ketiganya secara akliyah, sembari menyelaraskan dengan doktrin-doktrin agama.

Berdasarkan paparan tersebut pula, berarti persoalan metafisika bisa disebut sebagai persoalan paling tua dikaji oleh manusia. Sebab persoalan-

¹³Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, h. 189.

¹⁴Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, h. 33.

persoalan ini telah dibicarakan secara filosofis sejak zaman Yunani Kuno. Barangkali bisa disebutkan filsuf semacam Thales (624-547 SM), Anaximandros (610-547 SM), Anaximenes (585-528 SM), Pythagoras (580-500 SM), Anaxagoras (500-426 SM), Empedocles (484-424 SM), Democritus (460-370 SM), Plato (427-347 SM), Aristoteles (384-332 SM), Aristarchus (310-230 SM), Plotinus (205-270 SM), Philon (25 SM-45 M) dan Alexander Aphrodisias (198-211 M).¹⁵ Kesemua filsuf kuno ini sedikit banyak mengkaji persoalan-persoalan metafisika, baik Tuhan, alam, manusia maupun korelasi antara ketiganya.

Ketika peradaban Islam telah mencapai kemajuan, persoalan-persoalan metafisika tersebut tetap memperoleh perhatian serius dari para filsuf Muslim. Sebab metafisika tetap menjadi ilmu cabang dari filsafat Islam. Ibrahim Madkour menyatakan bahwa filsafat Islam telah banyak memecahkan problematika-problematika besar tradisional, yakni Tuhan, alam, dan manusia. Sebagai filsafat berkarakter religius spiritual, filsafat Islam bertumpu kepada rasio saja, ketika menafsirkan ketiga problematika metafisik tersebut. Para filsuf Muslim pun banyak mengambil manfaat dari pokok-pokok pikiran Plato dan Aristoteles tentang ketiga persoalan metafisika tersebut.¹⁶ Dengan demikian, persoalan tentang Tuhan, alam dan manusia serta korelasi antara ketiganya tetap menjadi persoalan utama filsafat Islam.

Sepanjang sejarah intelektual Islam, setidaknya ada lima aliran filsafat Islam. Yaitu aliran Teologi (*Kalam*), aliran Peripatetisme (*Ikmal Masy'iyah*), aliran Sufisme/Irfan, aliran Illuminasionisme (*Ikmal*

¹⁵Pemikiran-pemikiran mereka tentang metafisika bisa dilihat M.M. Sharif "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2001), h. 75-110; Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Tinta Mas, 1986); Adrongi, *Filsafat Alam Semesta* (t.t: Cv. Bintang Pelajar, 1986); K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1999); Harun Hadiwijoyo, *Sari Sejarah Filsafat Barat I* (Yogyakarta: Kanisius, 1980).

¹⁶Lihat Ibrahim Madkour, *Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Ta'biq-h*, Juz 2 (Kairo: Dar al-Ma'rif, 1976), h. 154-163.

Isyr±qiyyah), dan aliran Transendentalisme (ʿikmah Muta’±liyah).¹⁷ Kelima aliran filsafat Islam ini menempatkan metafisika sebagai salah satu kajian inti. Pemikiran-pemikiran para filsuf Muslim kelima aliran ini menunjukkan bahwa betapa persoalan-persoalan tentang Tuhan, alam dan manusia serta korelasi antara ketiganya mendapatkan perhatian serius dari para pemikir besar Islam.¹⁸

Kendati subjek ilmu metafisika, baik Tuhan, alam, manusia maupun korelasi antara ketiganya, memperoleh perhatian besar dari para filsuf Muslim, bukan berarti pandangan mereka tentang ilmu ini tidak memperoleh kritik dari lawan mereka. Banyak sarjana Muslim, baik teolog, fukaha maupun sufi, melancarkan kritik filosofis terhadap pandangan-pandangan mereka tentang metafisika. Barangkali kritik filosofis paling terkenal terhadap persoalan metafisika adalah kritik al-Gaz±l³ (w. 1111 M) terhadap filsafat Peripatetik Ibn S³n± (w. 1036 M).¹⁹ Al-Gaz±l³ mengklaim bahwa para filsuf Muslim telah membuat kekeliruan total tentang metafisika. Gagasan-gagasan mereka tentang metafisika keliru, bahkan bertentangan dengan ajaran Islam.²⁰ Al-Gaz±l³, seorang teolog besar pendukung fanatik aliran Asy’±riyah,²¹ secara sistematis membongkar cara berfikir filosofis para filsuf Muslim, misalnya Ibn S³n±. Hal ini dilakukan, karena al-Gaz±l³ mencoba mempertahankan pokok-pokok pikiran Asy’±ri (w. 935 M), sebab pemikiran-pemikiran para filsuf bertolak belakang dengan pemikiran-pemikiran pendiri

¹⁷Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: ‘Arasy, 2005), h. 83.

¹⁸Pokok-pokok pikiran para filsuf pelbagai aliran filsafat ini bisa dilihat, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003); M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol 1 (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2001).

¹⁹A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 143-144.

²⁰Isma’il R. al-Faruqi dan Lois Lamya’ al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 300-301.

²¹Muhammad Abdurrahman Khan, *Muslim Contribution to Science and Culture: A Brief Survey* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980), h. 63.

aliran teologinya itu.²² Sedikitnya 20 persoalan metafisika menjadi sasaran kritik mantan Rektor Universitas Nişamiyah Bagdad ini. Al-Gazālī³ mengklaim bahwa tiga dari 20 pandangan filsuf dimaksud membuat mereka menjadi kafir, sementara 17 lainnya menjadikan mereka bisa dicap sebagai pelaku bid'ah.²³ Tiga pandangan para filsuf tentang metafisika dianggap al-Gazālī³ sebagai sesat, dapat membawa mereka kepada kekafiran, yakni pandangan mereka tentang ke-*qādim*-an alam, pandangan mereka bahwa Allāh SWT tidak mengetahui hal-hal bersifat *juḥūdī* (partikular), dan pandangan mereka tentang kemustahilan kebangkitan jasmani.²⁴ Demikianlah bahwa konsep metafisika para filsuf Muslim memperoleh sanggahan dari lawan mereka sebagaimana bisa dilihat dari kasus kritik al-Gazālī³.

Kritik al-Gazālī³ terhadap konsep metafisika para filsuf Muslim memang memberikan pengaruh besar terhadap keberlanjutan filsafat Islam. Banyak ahli menduga bahwa kritik al-Gazālī³ terhadap filsafat Islam telah membuat tradisi intelektual Islam memudar.²⁵ Tentu saja anggapan ini keliru. Oliver Leaman misalnya, menulis bahwa suatu kesalahan besar jika seseorang menganggap kritik al-Gazālī³ terhadap filsafat membuat tradisi filsafat Islam mati di dunia Islam. Namun benar jika dikatakan bahwa kritik al-Gazālī³ ini

²²Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 21-22.

²³M. 'Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Gazālī³* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 48-50; Ahmad Fuad al-Ahwani, "Tahfut al-Falāsifah Karya al-Gazālī³", dalam Ahmad Daudy (ed.), *Segi-Segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 65-77.

²⁴Lihat Al-Gazālī³, *Tahfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966), h. 307-308. Ibn Rusyd menulis kitab *Tahfut al-Falāsifah* sebagai kitab sanggahan terhadap kitab karya al-Gazālī³ *Tahfut al-Falāsifah*. Lihat Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, *Tahfut al-Tahfut* (Kairo: Dār al-Ma'ārif bi al-Miir, 1968); Idem, *Fail al-Maqal fī mā Baina al-'ikmah wa al-Syari'ah min al-Ittiial* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972).

²⁵Pandangan ini didukung oleh J.W.M.Bakker. Ia menilai bahwa akibat kritik al-Gazālī³ terhadap filsafat, mayoritas madrasah abad pertengahan tidak mengajarkan mata pelajaran filsafat. Sejak itu, filsafat mulai menghilang. Meskipun Ibn Rusyd menyerang balik pemikiran al-Gazālī³, namun serangan balik Ibn Rusyd tersebut tidak mampu membangkitkan tradisi filsafat lagi. Setelah ia wafat, tradisi filsafat Islam putus. Lihat J.W.M. Bakker, *Sejarah Filsafat dalam Islam* (Yogyakarta: Kanisius, 1978), h. 66, 85-87.

membuat tradisi filsafat Islam di dunia Timur Islam sempat memudar. Akan tetapi, tradisi filsafat Islam tetap berkembang pesat di dunia Islam Barat pasca kritik al-Gazālī³ tersebut. Hal ini ditandai oleh kemunculan kritik Ibn Rusyd (w. 1198 M) terhadap kritik al-Gazālī³ terhadap filsafat Islam.²⁶

Kendati begitu, tidak bisa dipungkiri bahwa kritik al-Gazālī³ tersebut memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran umat Islam, khususnya muslim Sunni. C. A. Qadir misalnya, menilai bahwa kritik al-Gazālī³ ini memberikan pengaruh besar terhadap alam pikiran kaum Muslim. Masyarakat awam meyakini bahwa pemikiran filsafat bukan saja tidak berguna, bahkan anti Islam. Keyakinan ini membuat mereka membatasi bahkan menjauhi kajian-kajian filsafat. Sejak itulah, ortodoksi memperoleh pengaruh kuat di dunia Islam.²⁷ Tegasnya, kritik al-Gazālī³ terhadap metafisika memberikan pengaruh besar terhadap keberlangsungan tradisi filsafat Islam masa depan.

Kritik filosofis terhadap pelbagai pandangan metafisika para filsuf Muslim Peripatetik terus dilakukan oleh lawan mereka. Selain al-Gazālī³, banyak figur penting lain melakukan kritik terhadap pandangan metafisika para filsuf Muslim Peripatetik semacam al-Syahrastānī³ (w. 1153 M),²⁸ Suhrawardī³ *al-Maqt-l* (w. 1191 M),²⁹ Ibn Rusyd (w. 1198 M),³⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī³ (w. 1209 M),³¹ Ibn Arabī³ (1240 M),³² dan Mulla ṣādra (w. 1640 M).³³

²⁶Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1999), h. 7.

²⁷C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 104.

²⁸Inati “Ibn Sīnā”, h. 243.

²⁹Seyyed Hossein Nasr, “Syihab al-Dīn Suhrawardī³ *Maqt-l*”, dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2001), h. 383-396; Amroeni Drajat, *Suhrawardī³: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h.133-216.

³⁰Bagir, *Buku Saku*, h. 96-97.

³¹Seyyed Hossein Nasr, “Fakhr al-Dīn Rāzī³”, dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2001), h. 642-643, 648-649.

³²William C. Chittick “Ibn ‘Arabī³”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 498-503.

Kendati begitu, kritik mereka terhadap konsep metafisika para filsuf Muslim Peripatetik tidak sampai menumpahkan darah para filsuf Muslim tersebut. Sebagian kritikan mereka itu hanya sebatas melumpuhkan aktifitas tradisi filsafat Islam dunia Islam bagian Timur. Namun bisa dinyatakan pula bahwa kritikan-kritikan mereka itu bukan melumpuhkan, namun malah menghidupkan kembali khazanah filsafat Islam era pasca-Ibn Rusyd. Seyyed Hossein Nasr, mengungkapkan bahwa filsafat Islam tidak berakhir dengan wafatnya Ibn Rusyd, namun benar-benar baru dimulai setelah wafatnya filsuf Muslim dari Barat-Islam itu.³⁴ Hal ini menjadi indikasi utama bahwa filsafat Islam terus lestari pasca kritikan al-Gazālī³.

Kritik terhadap konsep metafisika para pemikir Muslim memang selalu terjadi sepanjang sejarah pemikiran Islam. Kritik itu dilakukan bukan saja oleh para filosof sendiri, melainkan pula oleh para teolog dan fukaha. Jika kritikan itu hanya sebatas wacana memang tidak menjadi masalah besar. Masalah akan menjadi kompleks tatkala kritikan itu mengarah kepada pembunuhan terhadap seorang pemikir, karena konsepnya tentang metafisika dipandang sesat.

Sepanjang sejarah Islam, banyak fitnah, percobaan pembunuhan sampai eksekusi mati terhadap para pemikir Muslim sering terjadi. Alasan utama fenomena itu adalah karena pemikir itu dianggap memiliki konsep metafisika sesat. Pemikiran mereka tentang Tuhan, alam dan manusia, serta hubungan antara ketiganya, sering dianggap sesat oleh para ulama. Misalnya, konsep *ma'rifah* “*unnun al-Miir*³ (w. 860 M) dipandang oleh para ‘ulama

³³Lihat Hossein Ziai, “Mulla ḥadra”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 637-640; Seyyed Hossein Nasr, “Mulla ḥadra: his Teachings”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 646-659; Hasan Bakti Nasution, *ḥikmah Muta’ḥliyah: Pengantar Filsafat Islam Kontemporer* (Bandung: Citapustaka Media, 2006), h. 71-120.

³⁴Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*, terj. Achmad Maimun Syamsudin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2005), h. 103.

sebagai bid'ah, sehingga ia sendiri harus masuk penjara.³⁵ Sementara konsep *IttiYad Ab- Yaz³d Bus³am³* (w. 261 H/875 M) dikecam keras oleh para ulama ortodoks. Namun kecaman ini tidak sampai membuatnya mati dibunuh, meski ajarannya itu membuat ia dipandang oleh para ulama sebagai orang gila.³⁶ Sementara itu, konsep *ulul* dari al-*all±j* (w. 309 H/922 M) dikecam pula, bahkan kecaman ini membuat al-*all±j* harus mengakhiri hidupnya secara tragis.³⁷ Konsep *WaYdatul Wuj-d* Ibn 'Arab³ (w. 638 H/1240 M) pun memperoleh gugatan dari para ulama ortodoks, sehingga serangkaian percobaan pembunuhan terhadap dirinya sering terjadi. Namun Ibn Arab³ selamat dari upaya pembunuhan terhadap dirinya ini.³⁸ Ini hanya segelintir cerita tentang kisah gugatan para fukaha terhadap pemikiran seorang pemikir Muslim tentang persoalan metafisika.

Di Indonesia, hal serupa pernah terjadi. Seperti fatwa kafir dari Syekh N-r al-D³n al-Ranir³ (w. 1658 M) terhadap aliran *Wuj-diyah* Aceh bisa diangkat. Kajian metafisika tanah Melayu dipelopori oleh Ham©ah Faniur³ (w. 1600 M) dan Syams al-D³n Suma³ran³ (w. 1629 M), mufti kerajaan Islam Aceh Raya Darussalam era Sultan Iskandar Muda (w. 1636 M).³⁹ Keduanya mengembangkan ajaran *WaYdatul Wuj-d* Ibn Arab³, sehingga aliran

³⁵Far³d al-D³n A³ar, *Tadhkarat Ul-Auliya (Memoirs of Saints)* (Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1993), h. 53-54; Idem, *Muslim Saints and Mystics*, trans. A.J. Arberry (Selangor: Thinkers Library, 1996), h. 87-88; Idem, *Kisah-Kisah Sufi Agung* terj. Yudi (Jakarta: Pustaka Zahra, 2005), h. 161.

³⁶Lihat Ab³ Abd al-Rahm±n al-Sulam³, *°abaq±t øufiyyah* (Kairo: al-Nasyr Makt±bah al-Khanaji, 1986), h. 67-74; Margaret Smith, *Mistisisme Islam & Kristen: Sejarah Awal dan Perkembangannya*, terj. Amroeni Drajat (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), h. 298-305.

³⁷Lihat Louis Massignon, *all±j: Mystic and Martyr*, transl. Herbert W. Mason (Princeton: Princeton University Press, 1994); Herbert W. Mason, *al- all±j* (Surrey: Curzon Press, 1995), h. 1-34; Reynold A. Nicholson, *Mistik Dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1998), h. 112-127.

³⁸Lihat Moulvi S. A. Q Husaini, *Ibn Arab³: The Great Muslim Mystic and Thinker* (Lahore: S. H. Muhammad Ashraf, 1977), h. 10-11; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arab³* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), h. xv-xx; Kausar Azhari Noer, *Ibn Arab³: Wahdatul Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 3-4.

³⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990), h. 68-69.

pemikiran kedua putra Melayu ini beserta pengikutnya dikenal sebagai aliran *Wuj-diyah*.⁴⁰ Ketika diangkat oleh Sultan Iskandar ʔan³ (w. 1641 M) sebagai mufti kerajaan Aceh Raya Darussalam, Syekh N-r al-D³n al-Ranir³ mengeluarkan fatwa kafir terhadap aliran *Wuj-diyah* Aceh. Pengikut aliran *Wuj-diyah* dipaksa bertobat, jika mereka menolak, mereka akan dihukum mati. Kebanyakan mereka dijatuhi hukuman mati. Mereka dilemparkan ke tengah kobaran api. Seluruh karya mereka dibakar oleh para prajurit istana di depan mesjid Baiturrahman.⁴¹ Ham©ah Faniur³ dan Syams al-D³n Suma³ rani sendiri tidak terkena hukuman mati ini, karena keduanya telah wafat sebelum al-Ranir³ diangkat sebagai mufti kerajaan.

Sementara itu, di tanah Jawa, ajaran *Manunggaling Kawula Gusti*, sebuah ajaran bernuansa metafisika, dari Syekh Siti Jenar (abad XIV M) digugat oleh Wali Songo. Berdasarkan restu dari Sultan Demak, para Wali Songo menghukum mati Syekh Siti Jenar. Banyak versi tentang cara eksekusi matinya, sebagian menyatakan ia dihukum pancung, sebagian lain mengungkapkan ia ditusuk oleh Sunan Giri dengan keris, dan sebagian lain mengklaim bahwa Syekh Siti Jenar mati dengan caranya sendiri.⁴²

Demikianlah, sepanjang sejarah intelektual Islam, banyak ulama ortodoks mengkritik pandangan para sufi dan filsuf Muslim tentang persoalan metafisika. Pembahasan kreatif mereka tentang masalah Tuhan, alam dan manusia, serta korelasi antara ketiganya, sering menghadapi gugatan dari para ulama ortodoks tersebut. Tak bisa disangkal bahwa gugatan ulama ortodoks membuat banyak pemikir harus mengakhiri hidup mereka

⁴⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the ʔujjat al-ʔiddiq of N-r al-D³n al-Ranir³* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), h. 6-7.

⁴¹Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Ranir³ and the Wujudiyah of 17th Century Aceh* (Singapore: MBRAS, 1966), h. 14-42; Abdul Hadi W. M, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Ham©ah Faniur³* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 158-159.

⁴²Lihat Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar: Makna Kematian* (Yogyakarta: Serambi, 2003), h. 1-18; Sudirman Tebba, *Syaikh Siti Jenar: Pengaruh al-ʔall±j di Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2006), h. 23-46.

secara tragis. Padahal, belum tentu pemikiran para pemikir itu sesat, sehingga mereka layak dijatuhi hukuman mati.

Dalam konteks penelitian ini, peristiwa seperti ini pernah dialami oleh Suhraward³ *al-Maqt-l* (w. 1191 M). Suhraward³ akrab dikenal sebagai seorang pendiri aliran filsafat Illuminasi (*Isyr±qiyah*). Aliran ini dianggap sebagai aliran keempat sepanjang sejarah pemikiran Islam, setelah aliran Kalam, aliran Peripatetik, dan aliran tasawuf ('Irfan). Ketiga aliran ini diyakini turut serta memberikan kontribusi besar bagi aliran filsafat Illuminasi, selain sejumlah aliran pemikiran lainnya. Dalam konteks ini, ajaran filsafat Illuminasi Suhraward³ mendapat kritikan dari para fukaha dan teolog Klasik, bahkan para fukaha dan teolog itu menyatakan bahwa ajaran Suhraward³ sebagai bid'ah, sehingga mereka menjatuhi hukuman mati atas dirinya. Sebagai konsekuensinya, ajaran metafisika Suhraward³ dipandang pula sebagai ajaran bid'ah.

Harus dipahami bahwa pemikiran-pemikiran Suhraward³ diramu dari berbagai tradisi, baik dari tradisi Islam maupun tradisi luar Islam. Ajaran-ajarannya diramu dari tradisi Persia kuno, baik Zoroaster maupun Mani, filsafat Yunani, ajaran-ajaran Hermes, filsafat Peripatetis Islam, dan mistisisme Islam.⁴³ Pelbagai tradisi ini sangat begitu mempengaruhi pemikiran Suhraward³.

Secara epistemologi, Suhraward³ telah merumuskan metode baru dalam pencapaian kebenaran (ilmu). Ia cukup sukses mengharmonisasikan antara spiritualitas dan filsafat.⁴⁴ Menurutny bahwa filsafat yang benar adalah filsafat sebagai hasil perkawinan antara latihan intelektual teoritik melalui filsafat dan pemurnian hati melalui Sufisme.⁴⁵ Dengan kata lain

⁴³Lihat Amroeni Drajat, *Filsafat Illuminasi: Sebuah Kajian Terhadap Konsep Cahaya Suhraward³* (Jakarta: Riora Cipta, 2001), h. 31-48.

⁴⁴Nasr, Syihab al-D³n Suhraward³ *Maqt-l'*, h. 373.

⁴⁵Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 69.

bahwa Suhraward³ hanya bertumpu kepada argumentasi rasional, demonstrasi rasional, serta berjuang secara keras melawan hawa nafsu dan menyucikan jiwa. Dalam pemikirannya, seorang filsuf tidak akan mampu menyingkap hakikat, apabila ia hanya menggunakan argumentasi dan demonstrasi rasional semata, tanpa memfungsikan intuisi dan akalunya secara sintesis.⁴⁶ Persoalan ini terlihat secara sangat jelas pada ucapan Suhraward³ sendiri, misalnya “Filsuf yang menggabungkan antara teosofi dan kompetensi menganalisis secara diskursif, itulah yang memangku ‘otoritas’, dan dialah sang Khalifah All±h Swt”.⁴⁷ “Karya ini (*ikmat al-Isyr±q*) kami peruntukkan bagi para pemula yang berminat secara teosofis dan diskursif, bukan bagi mereka yang hanya berteosofi atau pun tidak mau mengetahui tentangnya”.⁴⁸ Secara runtut, filsuf ini memulai mencari pengetahuan melalui pencarian pengalaman tentang pengetahuan itu secara intuitif, baru setelah itu, ia mencari bukti-bukti rasional secara diskursif tentang pengetahuan yang diperoleh secara intuitif itu.⁴⁹ Pendeknya, Suhraward³ ingin menggabungkan dua metode mencari ilmu, yakni metode diskursif filosofis dan metode *©awq* mistis (intuitif) menjadi satu metode komprehensif.

Ironinya, Suhraward³ menyampaikan ajaran-ajaran fenomenalnya secara terbuka, sehingga ajarannya didengar secara luas oleh publik. Suhraward³ agaknya kurang berhati-hati dalam mengungkapkan doktrin-doktrin esoteriknya di hadapan seluruh jenis audiens.⁵⁰ Semestinya ia tidak menyampaikan ajaran rumitnya itu kepada publik, karena mereka tidak akan mampu memahami metode dan pemikirannya secara baik. Kendati pada mulanya ajarannya didukung oleh gubernur Aleppo, Malik al-‘ahir, namun

⁴⁶Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, hlm, 326.

⁴⁷Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu‘ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 12.

⁴⁸Suhrawardi, *ikmat al-Isyr±q*, h. 12.

⁴⁹Hosseini Ziai, “Syihab al-D³n Suhraward³: Founder of the Illuminationist School”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 449-451.

⁵⁰Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109-113.

para fukaha dan teolog Aleppo memandang ajaran Suhraward³ sebagai ajaran aneh, menyeleweng dari ajaran Islam, dan cenderung kepada ajaran Syi'ah, sehingga bisa merusak akidah Sunni sebagai akidah mayoritas umat Islam terutama umat Islam Aleppo. Atas dasar ini, maka para ulama tekstualis (fukaha) dan teolog, karena tidak memahami ajarannya secara baik, membuat klaim zindik, sesat, bahkan kafir terhadap diri Suhraward³. Mereka menuduh Suhraward³ ingin menyesatkan gubernur Aleppo itu, Malik al-'ahir. Sementara itu, karena kondisi sosial, religius, dan politik tidak menguntungkan diri Suhraward³, seperti perselisihan antara para fukaha dan teolog dengan para sufi dan filsuf, para fukaha telah menutup pintu ijtihad, dan pecahnya Perang Salib sehingga pihak penguasa butuh dukungan para fukaha dan teolog agar mereka bisa memobilisasi massa (rakyat), maka ajaran-ajaran Suhraward³ tidak memperoleh simpati, bahkan menjadi sasaran fitnah.⁵¹ Klaim-klaim para fukaha dan teolog ini akhirnya membuat Suhraward³ dijatuhi hukuman mati pada tahun 1191 M oleh penguasa setempat, atas desakan para fukaha dan teolog itu.⁵² Demikianlah, pemikiran Suhraward³ mendapat repons negatif dari para teolog dan fukaha, sehingga hal ini menjadi sebab eksekusi atas dirinya.

Ada sejumlah faktor membuat penelitian tentang pemikiran Suhraward³ penting dilakukan. *Pertama*. Adanya kritikan tidak sehat terhadap pemikiran Suhraward³, sehingga perlu dilakukan penelaahan ulang terhadap pemikirannya secara objektif. Dalam konteks ini, harus diakui pula bahwa kritikan fukaha dan teolog terhadap pemikiran Suhraward³ bukan tidak memiliki alasan. Kebanyakan kritik mereka diarahkan kepada pemikiran Suhraward³ tentang metafisika, baik tentang Tuhan, alam,

⁵¹Lihat Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhraward³'s Illuminationist Political Doctrine", dalam Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), h. 305-344.

⁵²Lihat Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), h. 129.

manusia, maupun hubungan antara ketiganya. Suatu ketika para fukaha kota Aleppo pernah berdiskusi bersama Suhraward³ tentang masalah kekuasaan Tuhan dan kenabian. Dalam diskusi ini para ulama mengajukan pertanyaan kepada Suhraward³ “Apakah All±h Swt berkuasa menciptakan nabi setelah Nabi MuYammad Saw?. Suhraward³ menjawab bahwa “Kekuasaan All±h Swt tidak ada batasnya!”.⁵³ Setelah itu, para ulama langsung membuat kesimpulan bahwa Suhraward³ meyakini kemungkinan adanya nabi setelah Nabi MuYammad Saw, sebab baginya kekuasaan All±h Swt tidak ada batasnya. Sementara para fukaha meyakini bahwa Nabi MuYammad Saw sebagai penutup para nabi dan rasul All±h Swt. Demikian kritikan para fukaha terhadap keyakinan Suhraward³.

Selain keyakinan tentang kekuasaan Tuhan dan kenabian, keyakinan Suhraward³ lain sebagai sasaran kritik para ‘ulama adalah masalah sifat-sifat Tuhan. Mereka menuduh Suhraward³ sebagai filsuf penolak keyakinan atas sifat-sifat Tuhan, sebab ia meyakini bahwa All±h Swt tidak memiliki sifat-sifat.⁵⁴ Pandangan ini dianggap bertentangan dengan pandangan para teolog Sunni. Apalagi pandangan ini serupa dengan pandangan Mu’tazilah dan Syi’ah tentang sifat-sifat All±h Swt. Keyakinan Sunni menganggap bahwa All±h Swt memiliki sifat-sifat, namun Suhraward³ menganggap All±h Swt tidak memiliki sifat-sifat.

Kritikan fukaha dan teolog lain berupa keyakinan Suhraward³ tentang hierarki para filsuf dan sufi. Suhraward³ menyebutkan bahwa para teosof terbagi menjadi sejumlah tingkatan, yakni filsuf ketuhanan yang menguasai teosofi dan tidak mengetahui apa-apa secara diskursif; filsuf yang kuat secara diskursif dan tidak tahu menahu tentang teosofi; filsuf ketuhanan yang menguasai teosofi dan analisis; filsuf ketuhanan yang kuat dalam teosofi dan cukup mampu atau lemah dalam pemikiran diskursif; filsuf yang kuat olahan

⁵³Muhammad ‘Ali Abu Rayyan, *Uṭul Falsafah Isyr±qiyyah* (Beirut: D±r al-°alabah al-‘Ar±b, 1969), h. 25-26.

⁵⁴Ziai, “The Source and Nature”, h. 340-341.

diskursif tetapi cukup mampu atau lemah untuk berteosofi; pemula dalam teosofi dan pemikiran diskursif; pemula dalam teosofi; dan terakhir pemula dalam diskursif.⁵⁵

Sementara itu, Syahrazur³, komentator ajaran Suhraward³, merangkum tingkatan tersebut menjadi tiga tingkatan. *Pertama*. *ʾakim Ilah³* (sufi) yang tidak menggeluti filsafat. Ini seperti Ab- Yaʿid al-Busam³, Saʿl bin Abdullāh al-ʿustar³, dan al-ʾallaj. *Kedua*. *ʾakim Bahāʿ* (filsuf murni) yang menggeluti filsafat saja. Ini seperti Aristoteles, al-Farāb³ dan Ibn Sīnā. *Ketiga*. *ʾakim Ilah³ Bahāʿ* yakni orang yang mendalami masalah filsafat dan tasawuf sekaligus. Mereka sangat layak menyandang gelar Khalifah Allāh Swt atas alam. Ini seperti Suhraward³ sendiri.⁵⁶ Sementara itu, para ulama menilai bahwa pandangan ini menjadikan Suhraward³ sebagai Khalifah Allāh Swt, bahkan pandangan ini membuat Suhraward³ seolah-olah memiliki kedudukan lebih tinggi dari pada kedudukan para nabi, sebab nabi hanya menguasai *ʾikmah Ilahiyah* (tasawuf) saja, tanpa *ʾikmah Naṣariyah* (filsafat). Sementara Suhraward³ menguasai keduanya. Tentu ini membuat Suhraward³ lebih mulia dari pada para nabi tersebut.⁵⁷ Pandangan ini membuat Suhraward³ memperoleh serangan dari para ʿulama. Kendati pun demikian, pelbagai tuduhan ini masih perlu ditelaah ulang kebenarannya, sebab sejumlah ahli menilai tuduhan ini hanya sebagai tuduhan komersil semata, bahkan tuduhan ini tidak bisa dibuktikan kebenarannya.

Kedua. Penelitian terhadap pemikiran Suhraward³ penting dilakukan oleh karena Suhraward³ telah dipandang secara bervariasi, apalagi pandangan tokoh ini tentang persoalan metafisika. Pandangan para ahli tentang Suhraward³ bisa dibagi menjadi dua, yakni pandangan negatif dan

⁵⁵Suhraward³, *ʾikmat al-Isyrāq*, h. 11-12. Bandingkan Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 116.

⁵⁶Syams al-Dīn Syahrazur³, *Syarʿ ʾikmat al-Isyrāq* (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), h. 28.

⁵⁷Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 116-117.

pandangan positif. Artinya sebagian sarjana memandang ajaran Suhraward³ secara negatif. Sementara itu, sebagian sarjana memandang ajaran Suhraward³ secara positif. Fenomena ini melahirkan sebuah ketidakpastian, sehingga penelitian langsung terhadap ajaran Suhraward³ sangat penting dilakukan agar ketidakpastian itu bisa dihilangkan.

Sejumlah sarjana Muslim menilai Suhraward³ secara negatif. Para fukaha dan teolog Aleppo era dinasti Ayy-biyah menilai bahwa ajaran Suhraward³ berpotensi merusak akidah umat Islam dan merusak agama, dia cenderung berpaham syi'ah Ismā'īliyah,⁵⁸ penganut paham panteistik,⁵⁹ dan penyeleweng agama⁶⁰. Ibnay Jahbal, fukaha Aleppo zaman Suhraward³, menilainya sebagai kafir.⁶¹ Qaṣi al-Faṣil, mufti kerajaan Ayy-biyah,⁶² menilainya sebagai seorang kafir, zindik, ahli bid'ah, ahli sihir, dan perusak agama.⁶³ Baha al-Dīn menyebutnya sebagai seorang zindik dan ahli sihir.⁶⁴ Ibrahim Madkour menilainya sebagai pemikir sinkretis.⁶⁵ Khan Sahib Khaja Khan menilainya sebagai pendukung doktrin reinkarnasi.⁶⁶ Mohammed 'Abed al-Jabiri menilainya sebagai seorang ilmuan irrasionalisme perusak tradisi filsafat dan pemicu ke pemikiran gelap.⁶⁷ Abu Bakar Aceh menilai

⁵⁸Drajat, *Suhraward³*, h. 37.

⁵⁹Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf, Irfan, dan Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), h. 130.

⁶⁰Bagir, *Buku Saku*, h. 128.

⁶¹Ziai, "Syihab al-Dīn Suhraward³", h. 459

⁶²Francesco Gabrieli, *Arab: Historians of the Crusades*, trans. E.J. Costello (London-Melbourne-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984), h. 37, 89. Kerajaan Ayy-biyah didirikan oleh ṣalah al-Dīn al-Ayy-bi. Lihat Bernard Lewis, *The Midle East* (London: A Phoenix Paperback, 2000), h. 104-105; Maulana Akbar Shah Khan Najeebabadi, *History of Islam*, vol. 3 (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 414-416.

⁶³Ziai, "The Source and Nature", h. 336-344.

⁶⁴Baha al-Dīn, *The Life of Saladīn (1137-1193)* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 10-11.

⁶⁵Madkur, *Falsafah al-Islāmiyah*, h. 57-59.

⁶⁶Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1978), h. 166.

⁶⁷Mohammed 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam* terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003), h. 86.

ajarannya telah menyimpang dari akidah Ahli Sunnah.⁶⁸ Sementara itu, Hasyimsyah Nasution menilainya sebagai filsuf berpaham panteisme.⁶⁹ Demikian pernyataan sejumlah sarjana Muslim terhadap diri pendiri aliran Illuminasionis ini.

Kritikan lugas terhadap pemikiran metafisika Suhraward³ bisa disimak dari pernyataan Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M). Ibn Taimiyah dikenal luas sebagai pengkritik ajaran Suhraward³ dan madzhab Illuminasi.⁷⁰ Seperti ditulis oleh Al-Taftazani bahwa Ibn Taimiyah berkata, “Salah seorang di antara mereka (yakni Suhraward³) ada yang ingin menjadi nabi. Di samping ingin menjadi seorang nabi, Suhraward³ mengkompromikan pelbagai teori ketuhanan, menempuh aliran batiniah, merangkum filsafat Persia dan Yunani, bahkan dia selalu membesar-besarkan masalah cahaya. Dia bahkan menghampirkan diri dengan agama Zoroaster. Dia pun menguasai sihir dan kimia. Inilah kenapa ia disebut sebagai zindik”.⁷¹ Demikian kata Ibn Taimiyah.

Sementara sejumlah Orientalis ikut menilai Suhraward³ secara negatif. A. Von Kremer misalnya, menilai Suhraward³ sebagai seorang pemikir yang memiliki sentimen anti Islam, karena dia berusaha menghidupkan kembali ajaran Zoroastrianisme.⁷² Hamilton A.R. Gibb menilainya sebagai seorang berpaham panteistik dan monistik.⁷³ Julian Baldick menilainya sebagai seorang pemikir paling eklektis.⁷⁴ Carl Brocklemann menilainya sebagai

⁶⁸Abu Bakar Aceh, *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta: Ramadhani, 1982), h. 144.

⁶⁹Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 166.

⁷⁰Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2005), h. 103.

⁷¹Dikutip dari Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar Tentang Tasawuf* terj. Tim Pustaka Bandung, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 195-199.

⁷²Dikutip dalam Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 140, 243.

⁷³Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (AS: Beacon Press, 1962), h. 30-31.

⁷⁴Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufisme* (New York-London: I.B. Tauris & C.O. Ltd. Publishers, 1992), h. 73,106 ; Idem, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf* terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), h. 101.

seorang pelaku bid'ah.⁷⁵ Philip K. Hitti menilainya sebagai seorang panteisme dan penyebar bid'ah.⁷⁶ Ira M. Lapidus menilainya sebagai seorang heretik.⁷⁷ Malcolm Cameron Lyons dan D.E.P. Jackson menilainya sebagai filosof mistik berbahaya.⁷⁸ Begitulah citra negatif dari para Orientalis terhadap Suhraward³.

Selain diberi citra negatif, tidak sedikit para sarjana, baik sarjana Muslim maupun Orientalis, memberikan apresiasi positif terhadap sosok Suhraward³. Berikut pandangan sejumlah ahli Muslim tentang Suhraward³. Muhammad Iqbal Lahore misalnya, menilai Suhraward³ sebagai sufi terciendikia, mandiri secara intelektual, dan sangat setia kepada tradisi negerinya.⁷⁹ Murtadha Muthahhari menilainya sebagai cendikiawan dan filsuf paling masyhur abad keenam hijriah,⁸⁰ serta filsuf penjunjung tinggi fungsi akal dan wahyu sesuai pancaran al-Quran.⁸¹ Sayyid Ameer Ali menilainya sebagai pempopuler tradisi Yunani dalam bahasa Arab.⁸² Mehdi Ha'eri Yazdi menyebutnya sebagai pencetus eksistensi ilmu hudhuri sesungguhnya, karena ia mampu menguraikan keabsahan ilmu ini secara filosofis, lengkap dan menarik.⁸³ Seyyed Hossein Nasr menilainya sebagai pengembang tradisi

⁷⁵Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, transl. Joel dan Moshe Perlmann (New York: Capricorn Books, 1960), h. 230.

⁷⁶Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present* (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), h. 586, 439; Idem, *History of the Arab*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Yogyakarta: Serambi, 2005), h. 556.

⁷⁷Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), h. 212-213.

⁷⁸Malcolm Cameron Lyons dan D.E.P. Jackson, *Saladin: The Politics of the Holy War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), h. 373.

⁷⁹Sir Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac & Co. 46 Great Russell Street W.C, 1908), h. 121-127.

⁸⁰Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, h. 317.

⁸¹Murtadha Muthahhari, *Manusia Seutuhnya* terj. Abdillah Hamid Ba'abud (Bangil: YAPI, 1995), h. 148.

⁸²Sayyid Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (Selangor: Thinker Library SDN. BHD, 1996), h. 434.

⁸³Mehdi Ha'eri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), h. 67, 134.

filsafat pasca Ibn Rusyd,⁸⁴ seorang non-eklektisme, penyatu *Yikmah ladunniyah* dan *Yikmah 'atiqah*,⁸⁵ filsuf-mistikus besar pengembali filsafat perenial ke dalam jantung Islam,⁸⁶ filosof Islam teragung,⁸⁷ dan pendiri filsafat Illuminasi.⁸⁸ Hossein Ziai menyebutnya sebagai penulis produktif dan logikawan yang sangat menonjol.⁸⁹ C. A. Qadir menilainya sebagai filsuf yang sukses menggabungkan dua kebijaksanaan, yakni intuitif (pengalaman) dan diskursif (pikiran).⁹⁰ Fazlur Rahman dan M. Saeed Sheikh menilainya sebagai pendiri filsafat religius.⁹¹ S. H. Nasr dan J. Matini menilainya sebagai filsuf Muslim terbesar dan penulis karya-karya filosofis dan teologis agung.⁹² Sachiko Murata menilainya sebagai filsuf besar pendiri aliran filsafat Illuminasi,⁹³ dan seorang pemikir pengguna bahasa filsafat, namun memiliki visi sama dengan inti yang terdapat dalam pendekatan sufi.⁹⁴ Sachiko Murata dan William C. Chittick menilainya sebagai kontributor terbesar bagi dunia filsafat Islam.⁹⁵ Sami S. Hawi menilainya sebagai elaborator filsafat Illuminasi

⁸⁴Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harpercollins, 2002), h. 83.

⁸⁵Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 111.

⁸⁶Seyyed Hossein Nasr, "Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas" dalam S. H. Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2002), h. 552.

⁸⁷Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1996), h. 36.

⁸⁸Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Chicago: ABC International Group, nnc, 1999), h. 138; Idem, "God", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987), h. 322; Idem, "The Cosmos and the Natural Order", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987), h. 353.

⁸⁹Ziai, "Syihab al-D³n Suhraward³", h. 449-459.

⁹⁰Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan*, h. 151.

⁹¹Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), h. 176-177; M. Saeed Shaikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2006), h. 54.

⁹²S. H. Nasr dan J. Matini, "Sastra Persia", dalam S. H. Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2002), h. 430.

⁹³Sachiko Murata "The Angels", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987), h. 329.

⁹⁴Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1997), h. 23.

⁹⁵Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vission of Islam* (Minnesota: Paragon Hause, 1994), h. 249.

yang sesungguhnya.⁹⁶ M. ‘Umaruddins menyebutnya sebagai seorang pemikir Muslim original.⁹⁷ Ehsan Yarshater menilainya sebagai figur besar tradisi Persia.⁹⁸ Majid Fakhry menilainya sebagai filosof-mistikus yang dibunuh karena fitnah yang tak terbukti.⁹⁹ Abdurrahman Habil menilainya sebagai figur sufi besar berpengaruh di dunia Syi’ah.¹⁰⁰ Syed Husain M. Jafri menilainya sebagai filsuf inspirator madzhab Syi’ah.¹⁰¹ Murad W. Hofmann menyebutnya sebagai ahli mistik besar yang bisa disejajarkan dengan ahli mistik besar agama-agama besar lain.¹⁰² Jalaluddin Rakhmat menilainya sebagai orang yang luar biasa, *magister secundus*, novelis filsafat, pemikir non-sektarian, serta seorang genius besar.¹⁰³ Abdul Hadi W. M menyebutnya sebagai ahli tasawuf terkemuka dan penulis produktif.¹⁰⁴ Mulyadi Kartanegara menyebutnya sebagai filsuf agung dan penyumbang khazanah intelektual Muslim.¹⁰⁵ Amroeni Drajat menilainya sebagai tokoh penting dalam bidang falsafah, sebab pemikirannya memiliki arti penting sebagai

⁹⁶Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Thufayls Hay bin Yaqzan* (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 11-12.

⁹⁷M. ‘Umaruddins, “Suhrawardi Maqtul’s Philosophical Position According to the Works of His Youth” dalam M. ‘Umaruddins, *Some Fundamental Aspects of Imam Ghazzali’s Thought* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2005), h. 117.

⁹⁸Ehsan Yarshater, “The Persian Presence in the Islamic World”, dalam Richard G. Hovannisian dan George Sabagh (ed.), *The Persian Presence in the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), h. 83-84, 100-101.

⁹⁹Majid Fakhry, “Philosophy and Theology from the Eighth Century C.E. to the Present”, dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1999), h. 293; Idem, “Filsafat dan Teologi dari Abad ke 8 M Sampai Sekarang”, dalam John L. Esposito (ed.), *Sains-Sains Islam*, terj. M. Khoirul Anam (Depok: Inisiasi Press, 2004), h. 203.

¹⁰⁰Abdurrahman Habil “Traditional Esoteric Commentaries on the Quran”, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987), h. 34-36.

¹⁰¹S.H.M. Jafri “Twelve-Imam Shi’ism” dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987), h. 176.

¹⁰²Murad W. Hofmann, *Menengok Kembali Islam Kita* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 98.

¹⁰³Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1992), h. 14-15.

¹⁰⁴Abdul Hadi W. M., “Filsafat Pasca Ibn Rusyd” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: P.T. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 213-214.

¹⁰⁵Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, h. 64.

kelanjutan dari tradisi Islam pasca serangan al-Gazālī¹⁰⁶ terhadap filsafat.¹⁰⁶ Muhsin Labib menilainya sebagai sebagai sufi filosof besar,¹⁰⁷ dan filsuf muda berpikiran cemerlang.¹⁰⁸ Ahmad Isa menilainya sebagai pemikir yang cerdas pikirannya dan fasih ungkapannya.¹⁰⁹ Asmaran menilainya sebagai pemikir yang dalam ilmunya.¹¹⁰ A. Rivai Siregar menyebutnya sebagai pendiri aliran tasawuf Isyraqi, sebuah tipe tasawuf falsafi paling orisinal diantara konsep-konsep tasawuf se aliran.¹¹¹ Inilah segelintir pandangan positif para sarjana Muslim tentang Suhrawardī³.

Pujian dari sarjana Muslim terhadap diri Suhrawardī³ bisa disimak dari pernyataan Syams al-Dīn Muḥammad al-Syahrāzūrī³ al-Isyraqī³ (w. 1288 M), seorang filsuf penerus tradisi Iluminasi. Al-Syahrāzūrī³ menuturkan bahwa “beliau adalah raja realitas dan petunjuk jalan yang mengungkapkan segi-segi detail pemikiran dan yang membuat kebenaran begitu berlimpah, ladang hikmah dan pemilik cita-cita, seseorang yang diberkati dengan kekuatan *malak-t* dan menyisir lorong-lorong dunia *jabar-t*, yang tersisa dari generasi salaf dan pemimpin generasi *khalaf*, yang menjadi seutama-utamanya angkatan filsuf terdahulu dan belakangan, yang menjadi lubuk hati terdalam dari kalangan filsuf dan teosof-teosof ketuhanan, rambu kebercahayaan madzhab, kebenaran dan agama”.¹¹² “Beliau sangat menguasai dua hikmah yakni hikmah intuitif dan hikmah diskursif, menyelami kedua pengetahuan

¹⁰⁶Drajat, *Suhrawardī*³, h. 25, 266.

¹⁰⁷Muhsin Labib, *Jatuh Cinta: Puncak Pengalaman Mistis* (Jakarta: Lentera, 2004), h. 208.

¹⁰⁸Labib, *Mengurai Tasawuf*, h. 52-53, 130.

¹⁰⁹Ahmad Isa, *Tokoh-Tokoh Sufi: Tauladan Kehidupan Yang Saleh* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 200.

¹¹⁰Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 338.

¹¹¹A. Rivai Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 164.

¹¹²Syams al-Dīn Muḥammad al-Syahrāzūrī³ al-Isyraqī³, “al-Muqaddimah li Syams al-Dīn Muḥammad al-Syahrāzūrī³ ‘ala Kitāb Ḥikmat al-Isyraqī³” dalam Suhrawardī³, *Ḥikmat al-Isyraqī³*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu’ah Mu’annafat Syaikh Isyraqī³*, Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyahy Falsafah Iran, 1394 H), h. 6.

tersebut tanpa menemui kesulitan sama sekali dan menjumpai kesukaran berarti”.¹¹³ Demikian kata al-Syahrāzur³.

Tidak sedikit pula dari kalangan Orientalis memberikan penilaian positif terhadap Suhraward³. Arthur J. Arberry misalnya, menilai Suhraward³ sebagai penggubah allegoris terbesar dari Persia.¹¹⁴ Ian Richard Netton menilainya sebagai seorang filsuf Illuminasi yang agung,¹¹⁵ dan filosof-sufi terkemuka penerus tradisi intelektual Ibn S³n±.¹¹⁶ Reynold A. Nicholson menilainya sebagai sufi terkemuka.¹¹⁷ Annemarie Schimmel menilainya sebagai filsuf mistik muda yang cerdas.¹¹⁸ Cyrill Glasse menilainya sebagai pendiri aliran filsafat Isyraqi paling berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran Islam Iran.¹¹⁹ John Tuthil Wallbridge menilainya sebagai pemikir yang berperan sebagai titik puncak tradisi filsafat Illuminasi.¹²⁰ J.T.P de Bruijn menilainya sebagai penulis karya sufistik terkemuka Persia.¹²¹ Roger Allen menilainya sebagai sufi terkemuka.¹²² Albert Hourani menilainya sebagai seorang teosof besar.¹²³ Titus Burckhardts menilainya sebagai seorang

¹¹³Al-Syahrāzur³, “al-Muqaddimah”, h. 6-7.

¹¹⁴A. J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization: As Depicted in the Original Texts* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1964), h. 312.

¹¹⁵Ian Richard Netton, *A Popular Dictionary of Islam* (Surrey: Curzon Press, 1992), h. 237; Idem, “Unsur-Unsur Neoplatonis Filsafat Illuminasi Suhrawardi: Filsafat sebagai Tasawuf”, dalam S. H. Nasr (ed.), *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan*, terj. Ade Alimah, dkk (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), h. 429.

¹¹⁶Ian Richard Netton, *Al-Farāb³ and his School* (London: Routledge, 1992), h. 16.

¹¹⁷Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 1963), h. 166.

¹¹⁸Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), h. 260; Idem, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 267.

¹¹⁹Cyrill Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufon A. Mas’adi (Jakarta: RajaGrafindo eersada, 2001), h. 375.

¹²⁰John Tuthil Wallbridge, *The Philosophy of Qutb al-D³n Shiraz³: A Study in the Integration of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), h. 4.

¹²¹J.T.P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems* (Surrey: Curzon Press, 1997), h. 47, 70.

¹²²Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), h. 4.

¹²³Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge: Massachusetts, 1991), h. 176.

penulis sufi besar.¹²⁴ Julian Baldick menilainya sebagai pendiri aliran Illuminasi,¹²⁵ dan penulis karya-karya prosa *masterpiece*.¹²⁶ Carl W. Ernst menilainya sebagai penulis agung karya sufi berbahasa Arab.¹²⁷ Sementara itu, Oliver Leaman menilainya sebagai filsuf besar pendiri aliran Illuminasi.¹²⁸ Demikianlah sejumlah pandangan positif dari sejumlah Orientalis tentang Suhraward³.

Ketiga. Penelitian terhadap pemikiran Suhraward³ semakin signifikan dilakukan karena dilatari oleh kenyataan bahwa kebesaran Suhraward³ sebagai seorang pendiri aliran filsafat Illuminasi tidak diimbangi oleh penghargaan generasi Muslim belakangan ini. Sebab, ia menjadi pemikir yang sedikit teralienasi dari pandangan para sarjana. Hal ini bisa dilihat dari keminiman penelitian ilmiah tentang tokoh ini. Tanpa mengabaikan penelitian yang telah dilakukan sebelum ini, namun penelitian ilmiah tentang pemikiran Suhraward³ masih terbilang minim. Berbeda seperti pemikir lain semacam Al-Kind³ (w. 925 M), Al-Farabi³ (w. 950 M), Ibn Sina³ (w. 1036 M), Al-Ghazali³ (w. 1111 M), Ibn Rusyd (w. 1198 M), dan Ibn Khaldun (w. 1406 M), yang telah banyak diteliti oleh para sarjana Islam, baik sarjana dari luar maupun sarjana dari dalam negeri, maka penelitian ilmiah tentang Suhraward³ belum bisa mengimbangi kuantitas dari penelitian ilmiah tentang tokoh-tokoh yang cukup populer tersebut. Sebab itulah, Suhraward³

¹²⁴Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrines* trans. D.M. Matheson (Lahore: S.H. M. Ashraf, 1973), h. 26.

¹²⁵Julian Baldick "Persian Sufi Poetry up to the Fifteenth Century" dalam G. Morrisson (ed.), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day* (Leiden: E.J. Brill, 1981), h. 131.

¹²⁶Julian Baldick, "Medieval Sufi Literature in Persian Prose", dalam G. Morrisson (ed.), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day* (Leiden: E.J. Brill, 1981), h. 94.

¹²⁷Carl W. Ernst, *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam* (Boston-London: Shambhala, 1997), h. 25.

¹²⁸Leaman, *A Brief Introduction*, h. 10.

sendiri dikategorikan, seperti dikatakan oleh Mulyadhi Kartanegara, sebagai *the Minor Philosophers*.¹²⁹

Keempat. Suhraward³ telah melakukan kritik, bahkan renovasi terhadap konsep manusia, sebagaimana dirumuskan oleh para filsuf Muslim Paripatetik. Ia mengkritik secara jenius konsep mereka tentang metafisika, filsafat alam, dan psikologi.¹³⁰ Bahkan ia memberikan tawaran baru tentang konsep manusia. Inilah membuat penelitian ini cukup penting, apalagi konsep manusia menurut Suhraward³ ini belum diteliti secara serius oleh para peneliti.

Kelima. Suhraward³, sebagai seorang filsuf-mistik *par excellence*, memberikan pengaruh cukup besar terhadap para filsuf Muslim belakangan, dari priode Klasik sampai priode Modern. Pemikiran filsuf Muslim belakangan sangat dipengaruhi oleh pemikiran Suhraward³. Misalnya, Syams al-D³n MuYammad al-Syahrzur³ (w.1288 M), penulis kitab *SyarY 'ikmah al-Isyr±q*, kitab *Nuṣah al-Arw±h wa Rau«ah al-Afr±h*, kitab *Al-Syaj±rah al-Il±hiyyah*, dan kitab *SyarY TahwiY±t*; Sa'ad bin Maniur bin Kammunah (w. 1284 M), menulis *Ris±lah f³ al-Nafs*, kitab *al-Jad³d f³ al-'ikmah* dan sebuah kitab *syarY* atas kitab *Talw³Y±t* karya Suhraward³; Quḇ al-D³n al-Syr±z³ (w. 1311 M), penulis kitab *Durr±h al-T±j* dan kitab *SyarY 'ikmat Isyr±q*; Naiir al-D³n Al-°us³ (w. 1274 M), Aḇir al-D³n Abhar³ (?), penulis kitab *Kasyf al-'aq±iq f³ TaYr±r al-Daq±iq*; MuYammad bin °ain al-D³n bin Ibr±h³m Ahsa'³ (w.1479 M), Qa«i Jal±l al-D³n bin Sa'd al-D³n al-Daw±n³ (w. 1501 M), penulis kitab *Syawakil al-Hur fi SyarY Hay±kil al-N-r*, dan kitab *Akhla-i Jalali*; Giyat al-D³n Maniur Dasytak³ (w. 1541 M), penulis kitab *Isyr±q Hay±kil al-N-r li Kasyf °ulumat Syawakil al-Gur-r*; MuYammad Syarif Niṣam al-D³n al-'araw³ (w.1600 M), menulis komentar atas kitab

¹²⁹Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: Erlangga, 2007).

¹³⁰Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (US: Mentor & Plume Books, 1970), h. 329.

‘*ikmah al-Isyr±q*; Mir Dam±d (w.1631), penulis kitab *Qabasat, Al-Uf-q al-Mub³n*, dan kitab *Jadzawat*; Mulla ¢adra (w. 1640 M), penulis kitab *Ta’liq±t ‘ala Syar¥ ‘ikmah al-Isyr±q*; Mirza Tanekaboni (?), penulis kitab *Ris±lah F³ Ta¥qiq Wa¥dah al-Wuj-d*; Mir Sayyid ‘asan Thaleqani (?), pengajar filsafat *Isyr±qiyyah*; Mulla Al³ Nur³ (w. 1830 M), Mulla Hadi Sabzew±r³ (w. 1878 M), penulis kitab *Asr±r al-‘ikmah f³ al-Muftatih wa al-Mugtanim*; Muhammad Kašim ‘Ashshar (w. 1975 M), penulis kitab *Wahda-i Wujud wa Bada’*; dan °aba¯aba’³ (w. 1981 M), penulis kitab *Bid±yah al-‘ikmah* dan *Nih±yah al-‘ikmah*,¹³¹ Ruhull±h Khomein³ (w. 1989 M), penulis kitab *Hasyiah ‘ala al-Asfar*; Abdullah Jaw±di Amul³, penulis kitab *Ra¥iq Makht-m*; ‘asan ¢adeh Amul³, penulis kitab *Syar¥ al-Manšumah*; Mu¥ammad Mofatteh, penulis kitab *Hasyiyah ‘ala Asfar al-Arb±’ah*; Jal±l al-D³n Asytiy±n³, penulis kitab *Montakabi az Asar-e Hukama ye Ilahi ye Iran* dan kitab *Syar¥ hal wa Araye Falsafi ye Mulla ¢adra*; Mui¯afa Khomein³, penulis kitab *Hasyiah bar Syar¥ al-Hid±yah*; Mehdi Ha’eri Ya©d³, penulis kitab *Ilm-e Huzhuri*; dan Mu¥ammad Taqi’ Miibah Yazd³, penulis kitab *Syar¥ al-Asfar al-Arba’ah*.¹³² Para pemikir ini dikenal luas sebagai pelestari tradisi Illuminasi, yang selain berhasil mendidik sejumlah murid tentang ajaran Illuminasi, mereka menulis pula sejumlah komentar terhadap pelbagai kitab monumental Suhraward³. Pengaruh pemikiran Suhraward³ terhadap filsuf Muslim belakangan menjadi indikasi kuat bahwa Suhraward³ dikenal luas sebagai filsuf Muslim *par excellence*, sehingga penelitian terhadap pemikir ini sangat penting dilakukan.

Jadi, bagaimanakah pemikiran Suhraward³ sebenarnya?. Jika benar bahwa pandangan Suhraward³ sesat—sebagaimana diklaim oleh para fukaha

¹³¹Lihat Hossein Ziai, “The Illuminationist Tradition”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 465-492; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 140-144; Abdul Hadi, “Filsafat Pasca Ibn Rusyd”, h. 227.

¹³²Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla ¢adra* (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 246-327.

dan teolog sezamannya, sehingga ia layak menyandang gelar seorang panteistik, sinkretik, eklektik, zindik, anti-Islam, dan kafir—namun mengapa pandangannya bisa menyebar luas ke berbagai belahan dunia Islam, bahkan memperoleh banyak konstituen, sebagai pelestari ajaran filsafat Illuminasi?. Bukankah kebatilan tidak akan pernah mampu mengalahkan kebenaran?. Jika pandangannya dianggap sebagai sebuah kebatilan, sementara fatwa dari para pengklaim sesat atas pandangannya dianggap sebagai sebuah kebenaran, maka kenapa pandangan-pandangannya terus bisa eksis, sejak zaman Klasik sampai zaman Kontemporer?.

Atas dasar semua ini, agaknya penelitian terhadap pemikiran Suhraward³ penting dilakukan agar setiap Muslim bisa memahami ajarannya secara objektif. Kesalahpahaman terhadap ajarannya diharapkan bisa diatasi. Kajian tentang pemikiran Suhraward³ menjadi penting pula mengingat pengaruh luar biasa dari tokoh ini dalam sejarah pemikiran Islam. Sebab pemikirannya mulai dipelajari di seluruh pelosok negeri-negeri Islam, mulai dari Maroko sampai Marauke.

Oleh karena ruang lingkup pemikiran filsafat Suhraward³ cukup luas, maka penelitian ini hanya akan membahas konsep Suhraward³ tentang manusia. Penelitian terhadap pemikiran Suhraward³ tentang manusia ini cukup menarik dilakukan karena didasari oleh dua alasan. *Pertama*. Pandangan Suhraward³ tentang metafisika mendapat kritikan dari sejumlah pemikir Islam, sebagaimana diungkapkan sebelumnya. Bahkan pandangannya tentang metafisika membuat ia difatwakan oleh para fukaha Aleppo era dinasti Ayy-biyah sebagai seorang bid'ah, panteistik, eklektik, heretik, zindik, anti Islam, dan kafir. Sementara itu, sebagaimana telah diungkap, pembahasan metafisika mencakup pembahasan tentang Tuhan, alam, manusia, dan korelasi antara ketiganya. Jika pandangan metafisika Suhraward³ dikritik, bahkan diklaim oleh para fukaha tersebut sebagai pandangan zindik, panteistik, eklektik, heretik, anti Islam, dan kafir, maka

pandangannya tentang manusia pun dianggap seperti itu. Sebab, pembahasan tentang manusia menjadi bagian dari pembahasan metafisika. Secara tidak langsung, penelaahan atas konsep manusia menurut Suhraward³ membantu seseorang mengetahui konsep metafisikanya secara utuh, karena pembahasan tentang manusia tidak bisa dipisahkan dari pembahasan tentang Tuhan dan alam. Seperti telah diketahui bahwa ketiganya menjadi pembahasan utama metafisika. Pada gilirannya, penelitian terhadap konsep Suhraward³ tentang manusia ini bisa membantu seseorang mengetahui keyakinan Suhraward³ sebenarnya. Jadi, penelitian ini bisa mengungkap secara objektif tentang kebenaran akidah Suhraward³, sehingga seseorang bisa secara pasti menentukan apakah Suhraward³ layak diklaim sebagai seorang pembuat bid'ah, panteistik, zindik, eklektik, heretik, anti Islam, dan kafir.

Kedua. Suhraward³ telah melakukan kritik, bahkan renovasi terhadap konsep manusia sebagaimana dirumuskan oleh filsuf Muslim Paripatetik. Secara sistematis, ia melakukan kritik terhadap konsep para filsuf Paripatetik Muslim tentang metafisika, filsafat alam, dan psikologi.¹³³ Karena ia telah merekonstruksi pandangan madzhab Peripatetis tentang metafisika dan filsafat alam, maka secara otomatis, ia merekonstruksi pula pandangan madzhab ini tentang manusia. Sebab, pembahasan tentang Tuhan, alam, dan manusia, sebagai pembahasan utama metafisika, saling berkaitan satu sama lain, bahkan tidak bisa dipisahkan. Sebenarnya, ia pun dipengaruhi pula oleh pandangan filsuf Muslim Paripatetik tentang konsep manusia, meskipun ia tidak sepenuhnya menerima pandangan mereka tentang manusia. Umum diketahui bahwa pandangan metafisikanya dilandasi oleh teori cahayanya. Sebab itu, pandangannya tentang manusia secara otomatis dilandasi oleh teori cahaya itu pula.¹³⁴ Hal inilah yang membuat penelitian ini menarik

¹³³Nasr, *Science and Civilization in Islam*, h. 329.

¹³⁴Lihat Nasr, "Syihab al-D³n Suhraward³ *al-Maqt-l*", h. 388-395; Idem, *Tiga Madzhab Utama*, h. 124-135.

dilakukan. Demikianlah, penelitian ini hanya menelaah pandangan Suhraward³ tentang manusia.

Harus diakui bahwa karya-karya Suhraward³ *al-Maqt-l* telah memuat pemikiran-pemikirannya tentang manusia. Karya-karya seperti kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, kitab *Talw³Y±t*, kitab *Muqawwam±t*, kitab *Masy±ri' wa Mu±rah±t*, dan kitab *Hay±kil al-N-r*, sedikit banyak telah mengulas konsep manusia. Dalam penelitian ini, tidak semua karya Suhraward³ itu menjadi objek pembahasan, melainkan hanya difokuskan pada konsepnya tentang manusia sebagaimana diuraikannya dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*.

Hal ini dilakukan tidak lain karena dua hal. *Pertama*. Selain menghemat tenaga, waktu, dan adanya keterbatasan peneliti, diharapkan pula penelitian ini dapat mengkaji pemikiran Suhraward³ tentang manusia secara mendalam, fokus dan komprehensif. *Kedua*. Kitab *ʾikmat Isyr±q* sangat dikenal sebagai karya Suhraward³ paling penting, dan berisikan tentang seluruh pandangannya tentang filsafat iluminasi, sehingga penelaahan atas kitab ini dipandang cukup, karena kitab ini menampung seluruh pemikiran matang Suhraward³. Pernyataan ini didukung oleh para ahli. Misalnya, Syahrazur³ menilai “kitab ini sebagai kitab berfaedah besar. Ia menyimpan sekian banyak keajaiban, bahkan seseorang tidak akan pernah akan menemukan karya seagung, sesahih, sesempurna dan sebaik karya ini”.¹³⁵ Seyyed Hossein Nasr, misalnya, menyebutkan bahwa mengkaji filsafat Iluminasi harus merujuk langsung kepada kitab *ʾikmat al-Isyr±q* dan kitab ini sebagai “karya paling hebat dalam *genre*-nya jika ditilik dari sudut pandang gaya kesusastaan”.¹³⁶ Hossein Ziai menilai karya ini sebagai “karya utama Suhraward³, bahkan ia berperan sebagai wujud dari pemikiran sempurna sang pengarang”.¹³⁷ Ian Richard Netton menilai “karya ini sebagai *magnum opus* Suhraward³, karya paling terkenal tentang filsafat

¹³⁵Al-Isyr±qi, “al-Muqaddimah li Syams al-D³n MuYammad al-Syahrazur³” h. 5-7.

¹³⁶Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 119.

¹³⁷Ziai, “Syihab al-D³n Suhraward³ *al-Maqt-l*”, h. 3

Illuminasi”,¹³⁸ dan “karya mistik terbesar”¹³⁹ dan “terkenal”.¹⁴⁰ M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb, W. Heffening dan Levi Provencal menilai bahwa “kitab ini sebagai karya utama dan terkemuka penulisnya”.¹⁴¹ Miguel Asin Palacios menilai karya ini sebagai “sebuah karya sufistik paling utama”.¹⁴² Madjid Fakhry menilai bahwa kitab ini sebagai “kitab Suhraward³ paling terkenal karena kitab ini mampu memadukan metode diskursif dan intuitif”.¹⁴³ Haidar Bagir menilai bahwa kitab ini sebagai “kitab paling penting dari sekian karya Suhraward³”.¹⁴⁴ Mulyadhi Kertanegara menilai bahwa kitab ini sebagai “karya Suhraward³ paling orisinal, paling utama dan terkenal dari sekian karyanya”.¹⁴⁵ Amroeni Drajat menilai bahwa kitab ini sebagai “wadah dari pemikiran puncak sang pengarangnya”.¹⁴⁶ Sementara itu, Budhy Munawar Rachman dan Ihsan Ali Fauzi menilai bahwa kitab ini sebagai “kitab *magnum opus* pengarangnya”.¹⁴⁷ Atas dasar itulah, kitab monumental ini dipandang pula sebagai karya penampung gagasan matang Suhraward³ tentang manusia.

Namun disadari bahwa penelaahan atas kitab ini tidak bisa dilakukan tanpa merujuk kitab-kitab Suhraward³ lainnya, sesuai petunjuk Suhraward³ sendiri. Sebab itu, penelaahan karya-karya lainnya tetap dibutuhkan. Jadi, kendati pun penelitian ini mengkaji pemikiran Suhraward³ tentang manusia

¹³⁸Ian Richard Netton, *All±h Tracendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (Surrey: Curzon Press, 1994), h. 256; Idem, “Unsur-Unsur Neoplatonis”, h. 436.

¹³⁹Netton, *A Popular Dictionary*, h. 237.

¹⁴⁰Netton, *All±h Tracendent*, h. 256.

¹⁴¹M.Th. Houtsma, *et.all, First Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Leiden-New York-Kobenhavn-Koln: E.J. Brill, 1987), h. 506-507.

¹⁴²Miguel Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers* (Leiden: E.J. Brill, 1978), h. 137.

¹⁴³Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 130.

¹⁴⁴Bagir, *Buku Saku*, h. 87.

¹⁴⁵Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu*, h. 117; Idem, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), h. 81, 92.

¹⁴⁶Drajat, *Suhraward³*, h. 24.

¹⁴⁷Budhy Munawar Rachman dan Ihsan Ali Fauzi, “Filsafat Islam: Tradisi dan Masa Depan” dalam *Ulumul Quran*, Vol. 1.1989, h. 100-110.

seperti tertuang dalam kitab *ʾikmah Isyr±q*, namun penelaahan terhadap kitab *Talw³Y±t*, kitab *Muqawwam±t*, kitab *Masy±ri' wa Mu±rah±t*, dan kitab *Hay±kil al-N-r* tetap dilakukan.

Sebagai seorang filsuf besar, Suhraward³ memberikan perhatian terhadap masalah manusia. Sebagaimana paparan sebelumnya, ada tiga objek utama kajian metafisika, yakni Tuhan, alam dan manusia. Dalam metafisika, ketiga masalah ini pun tidak bisa dibahas secara terpisah, sebab pembahasan tentang ketiganya saling berkaitan antara satu dengan lainnya. Dalam kitab *ʾikmah al-Isyr±q*, Suhraward³ membahas ketiga masalah itu. Secara khusus, ia membahas tentang manusia sebagai ciptaan *N-r al-Anw±r*.

Suhraward³ memiliki sebuah pandangan khas tentang Tuhan. Ketika menyebut nama Tuhan, dia menawarkan sejumlah term bagi-Nya. Pengaruh pandangan filsuf Peripatetik Islam membuatnya menyebut Tuhan sebagai *Al-Mauj-d al-Aww±l*, *Al-Sab±b al-Aww±l*,¹⁴⁸ dan *Wajib al-Wuj-d*.¹⁴⁹ Hal ini mengingatkan seseorang kepada dua orang filsuf Peripatetis terkemuka seperti Al-Far±b³ (w. 950 M) yang menyebut Tuhan sebagai *Al-Mauj-d al-Aww±l* dan *Al-Sab±b al-Aww±l*¹⁵⁰; dan Ibn S³n± (w. 1036 M), yang menyebut Tuhan sebagai *Wajib al-Wuj-d* dan *Al-Haq Al-Aww±l*.¹⁵¹ Selain term ini, Suhraward³ pun menyebut Tuhan sebagai *N-r al-Anw±r*, *N-r al-Qahh±r*, *N-r Muh³*,⁻ *N-r Qayyum*, *N-r Muqadd±s*, *N-r A'sam*, *N-r Al-A'la*,

¹⁴⁸Suhraward³, *Altar-Altar Cahaya*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2003), h. 71 dan 74.

¹⁴⁹Lihat Suhraward³, *Kitab Al-Talw³Y±t*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 33-34. Idem, *Kitab Masy±ri' wa Mu±rah±t*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Muiannafat Syaikh Isyraq*, Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 386-404.

¹⁵⁰Lihat Ab- Nair Al-Far±b³, *Kit±b Ara' Ahlu al-Mad³nah al-Fa'ilah*, Cet. 2 (Beirut: D±r al-Masyr³q, 2002), h. 37.

¹⁵¹Lihat Ibn S³n±, *Uyun ʾikmah* (Beirut: D±r al-Qalam, 1980), h. 57-60; Idem, *Aqs±m Al-'Ul-m Al-Aqliyah*, dalam Abdullah bin Muqaffa, *Ras±il 'Ilmiyyah* (Beirut: D±r NajaY, t.t), h. 236.

dan *Al-Gan³ Al-Mu⁷l±q*.¹⁵² Penamaan-penamaan ini memiliki alasan-alasan tertentu.

Dalam pandangan Suhraward³, *All±h Swt* tidak mungkin mengalami ketiadaan. Dia selalu ada. Tidak ada sesuatu pun dapat membatalkan eksistensi-Nya. Jika Dia mungkin untuk tiada, maka eksistensi-Nya relatif.¹⁵³ Dia wajib selalu ada karena Dia zat yang swamandiri (*al-Gan³*). Keberadaan-Nya wajib ada karena alam membutuhkan (*al-Faq³r*) Dia.¹⁵⁴ Tanpa-Nya, maka alam tidak akan pernah ada. Karena Dia ada, maka alam menjadi ada. Ini karena alam sangat bergantung kepada keberadaan-Nya.¹⁵⁵

Suhraward³ meyakini bahwa *Wajib Al-Wuj-d* (Tuhan) bersifat Esa, sehingga tidak ada sekutu bagi-Nya. *Wajib Al-Wuj-d* bersifat Esa, baik zat maupun sifat-Nya. *Wajib al-Wuj-d* tidak memiliki banyak sifat. Jika dikatakan *Wajib al-Wuj-d* memiliki banyak sifat, dan masing-masing sifat itu *q±dim*, maka hal ini akan menjurus kepada konsep pluralitas zat, sehingga zat Tuhan menjadi banyak. Ia menyimpulkan bahwa zat dan sifat Tuhan identik. Ia berpendapat pula bahwa *Wajib al-Wuj-d* tidak terdiri atas aksiden dan substansi, karena kedua hal ini unsur-unsur makhluk. Apabila *Wajib al-Wuj-d* diyakini memiliki kedua hal ini, maka pandangan ini bisa membawa seseorang kepada kemusyrikan.¹⁵⁶ Bukan sekedar pernyataan, Suhraward³ membangun argumen-argumen agar pernyataan-pernyataannya itu sah.

Sementara itu, Suhraward³ meyakini bahwa alam berasal dari pancaran *N-r al-Anw±r*. *N-r al-Anw±r* ini telah menciptakan alam secara emanasi. Sebagai Cahaya Maha Cahaya, *N-r al-Anw±r* pun memancarkan cahaya-Nya, sehingga memunculkan cahaya-cahaya murni. Dalam bahasa agama, cahaya-cahaya ini dikenal sebagai malaikat-malaikat. Tatanan

¹⁵²Lihat Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 121-123; Idem, *Altar-Altar Cahaya*, h. 70.

¹⁵³*Ibid*, h. 122-123.

¹⁵⁴*Ibid*, h. 107.

¹⁵⁵*Ibid*, h. 181.

¹⁵⁶*Ibid*, h. 126-138.

cahaya-cahaya ini membentuk sebuah tatanan alam, yakni alam *malak-t* (malaikat). Alam malakut ini memiliki dua hierarki, yakni hierarki vertikal dan hierarki horizontal. Pucuk hierarki vertikal ditempati oleh *N-r al-Aqrah*, malaikat tertinggi. Ia memperoleh pancaran langsung dari *N-r al-Anw±r*. Sementara itu, *N-r al-Aqrah* menjadi penyebab keberadaan malaikat-malaikat yang berada di bawahnya. Malaikat-malaikat itu memperoleh penyinaran dari *N-r al-Aqrah* dan *N-r al-Anw±r*. Proses penyinaran ini terus ditransmisikan ke tingkat berikutnya, hingga hierarki vertikal berakhir ke tingkat paling rendah. Hierarki ini disebut pula sebagai alam induk (*alam ummah±t*).¹⁵⁷

Sementara itu, para malaikat memiliki aspek dominasi (*qahr*) terhadap malaikat-malaikat paling bawah, sedangkan malaikat-malaikat paling bawah memiliki aspek cinta (*maʿabbah*) terhadap malaikat-malaikat paling atas. Kedua aspek ini, dominasi dan cinta, memunculkan dua tatanan malaikat. *Pertama*. Sebagai akibat dari aspek dominasi hierarki vertikal ini, maka muncul hierarki horizontal para malaikat yang sesuai dengan dunia arketip. Anggota dari para malaikat tidak tidak berasal dari sesama bagiannya, sebagaimana para malaikat dari hierarki vertikal. Segala makhluk dari alam semesta material merupakan kekuatan gaib (*ʿilasm*) dari salah satu arketip-arketip ini. Arketip-arketip ini dikenal sebagai pemilik spesies (*arb±b al-anw±r*) dan pemilik kekuatan-kekuatan gaib (*arb±b al-ʿilasm*). Setelah itu, hierarki horizontal para malaikat ini memunculkan tatanan malaikat perantara. Mereka bertindak sebagai pengawas dan menguasai spesies-spesies secara langsung. Para anggota tatanan ini disebut cahaya pengatur (*al-Anw±r al-Mudabbirah*). Malaikat-malaikat ini menggerakkan langit dan mengatur seluruh makhluk bumi, dari mineral, tumbuhan, binatang, sampai manusia. Jadi, setiap spesies kehidupan telah memiliki malaikat-malaikat pengatur. Dalam konteks manusia, bahwa jiwa manusia

¹⁵⁷*Ibid*, h. 132-140, 179; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 126-128.

diatur oleh cahaya agung (*al-Anwār al-Isfahbadiyah*). Cahaya ini disebut pula sebagai malaikat Jibril. Malaikat ini mengatur seluruh jiwa manusia. Sementara itu, manusia sebagai individu pun masing-masing memiliki malaikat pengaturnya yang berada di dunia malaikat. *Kedua*. Sebagai akibat dari aspek cinta hierarki vertikal ini, maka muncul bintang-bintang yang ditentukan, dan melaluinya muncul berbagai langit astronomis. Dengan demikian, langit-langit materi muncul sebagai akibat dari materialisasi substansi-substansi malaikat. Kesemua ini disebut sebagai alam malakut, yakni alam tak terindra.¹⁵⁸

Sementara itu, alam materi, sebagai alam terindera, lahir sebagai akibat dari meredupnya dunia cahaya tersebut. Alam materi merupakan sisi gelap dari batas penyinaran cahaya-cahaya. Jadi, intensitas cahaya-cahaya itu, semakin jauh dari pancaran cahaya *N-r al-Anwār*, semakin meredup, bahkan menjadi gelap, sehingga lahirlah dunia materi. Demikianlah, alam semesta, baik alam non-indrawi maupun alam indrawi, muncul sebagai akibat dari penyinaran *N-r al-Anwār*. Semua wujud makhluk berasal dari pancaran cahaya-Nya. Setiap eksistensi alam bergantung secara penuh terhadap pancaran cahaya-Nya.¹⁵⁹

Suhraward³ menyatakan bahwa manusia diciptakan oleh *N-r al-Anwār* sebagai akibat dari proses iluminasi itu. Suhraward³ menyatakan bahwa manusia terdiri atas tubuh dan jiwa. Menurutny, tubuh materi manusia muncul dari proses meredupnya dunia cahaya, sebagaimana alam materi. Sementara itu, Suhraward³ membagi jiwa menjadi tiga bagian, yakni jiwa tetumbuhan, jiwa binatang, dan jiwa rasional. Jiwa tetumbuhan memiliki tiga daya, yakni makan, tumbuh, dan reproduksi. Sementara jiwa binatang memiliki ketiga daya dari jiwa tetumbuhan, ditambah satu daya lagi, yakni daya bergerak. Daya gerak terdiri atas nafsu, amarah, dan birahi.

¹⁵⁸*Ibid*, h. 143-199; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 129-132.

¹⁵⁹*Ibid*, h. 181.

Semua daya-daya tetumbuhan dan binatang itu semata merupakan aspek-aspek kehadiran cahaya malaikat dalam setiap spesies, dan fungsinya harus dipahami dengan merujuk kepada cahaya itu. Dalam konteks manusia, bahwa setiap manusia, selain memiliki kedua jiwa tersebut dan daya-dayanya, memiliki pula jiwa rasional. Selain itu, manusia memiliki lima daya eksternal, yakni panca indra; dan lima daya internal, yakni daya fantasi, penangkapan, imajinasi dan memori. Lima daya internal ini bernaung kepada jiwa rasional, dan jiwa rasional bernaung kepada cahaya agung (*al-N-r al-Isfahbad*).¹⁶⁰

Demikianlah, Suhraward³ melakukan konstruksi ulang terhadap teori manusia dari aliran Peripatetis. Konstruksi ulang ini dilakukan oleh Suhraward³ sebagai akibat langsung dari konstruksi ulangnya terhadap metafisika Peripatetis. Inilah letak signifikansi kajian terhadap pemikiran Suhraward³ tentang manusia dan menjadi objek penelitian ini.

RUMUSAN MASALAH

Permasalahan penelitian ini adalah bagaimanakah konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* tentang manusia?. Secara khusus masalah penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimanakah konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* tentang asal usul kehidupan manusia?.
2. Bagaimanakah konsepnya tentang hakikat manusia?.
3. Bagaimanakah konsepnya tentang akhir kehidupan manusia?.
4. Bagaimanakah nilai konsepnya tentang manusia?.

¹⁶⁰*Ibid*, h. 155-183; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 134-135.

C. TUJUAN PENELITIAN

Secara umum, tujuan penelitian ini adalah untuk memahami konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* tentang manusia. Sementara secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk:

Mengetahui konsep Suhraward³ tentang asal usul kehidupan manusia.

Mengetahui konsepnya tentang hakikat manusia.

Mengetahui konsepnya tentang akhir kehidupan manusia.

Mengetahui nilai guna konsepnya tentang manusia.

KEGUNAAN PENELITIAN

Kegunaan penelitian ini ada dua, yakni kegunaan praktis dan kegunaan akademis. Dalam konteks kegunaan praktis, penelitian ini diharapkan dapat meningkatkan kemampuan Peneliti dalam melakukan riset ilmiah. Penelitian ini diharapkan pula dapat melatih Peneliti berfikir secara kritis dan sistematis.

Sementara itu dalam konteks kegunaan akademis, hasil penelitian ini diharapkan bisa menjadi sumbangan pemikiran terhadap perkembangan ilmu pengetahuan Islam, baik ilmu teologi, ilmu filsafat, maupun ilmu tasawuf, dengan memperkenalkan seorang filsuf Islam Klasik yang cukup terkenal ini. Penelitian ini diharapkan pula menjadi salah satu bahan dalam melakukan penelitian lebih lanjut tentang konsep manusia perspektif Islam.

E. BATASAN ISTILAH

Judul penelitian ini “Konsep Suhraward³ *al-Maqt-l* Tentang Manusia (Kajian Atas Kitab *ʾikmat al-Isyr±q*)”. Agar tidak terjadi kesalahpahaman mengenai makna judul penelitian ini, agaknya perlu dijelaskan makna-makna dari sejumlah istilah sebagaimana terdapat pada judul penelitian. Istilah-istilah dalam judul penelitian ini sangat lazim didengar oleh publik, sehingga maknanya bisa dipahami secara jelas. Akan tetapi, agar kekhawatiran tersebut tidak terjadi, sepertinya hanya dua istilah saja yang dipandang

penting untuk dijelaskan maknanya dalam bagian ini, yakni istilah “konsep” dan istilah “Manusia”.

Istilah “konsep” ini berasal dari bahasa Indonesia. Istilah ini diadaptasi dari bahasa Inggris, yakni dari kata *concept*. Dalam bahasa latin, istilah ini sinonim dari kata *conceptus*. Secara etimologi, istilah *conceptus* merupakan gabungan dari dua kata, yakni *con*, artinya ‘bersama’, dan *capere*, artinya ‘menangkap dan menjinakkan’. Kata *conceptus* diartikan sebagai ‘memahami, mengambil, menerima, dan menangkap’. Sementara secara terminologi, istilah ‘konsep’ diartikan sebagai ‘kesan mental, suatu pemikiran, ide, suatu gagasan yang mempunyai derajat konkrit yang digunakan dalam pemikiran abstrak’.¹⁶¹ Berdasarkan hal tersebut, istilah ‘konsep’ dalam penelitian ini pun dimaknai sebagai ‘ide’ atau ‘pemikiran’. Sebab itu, penelitian ini hendak mengkaji ide atau gagasan (konsep) Suhraward³ *al-Maqt-l* tentang Manusia.

Sementara itu, kata manusia bisa dipahami sebagai berikut. Dalam bahasa Inggris, kata manusia disebut *man*. Asal kata ini berasal dari bahasa Anglo-Saxon, yakni *mann*. Arti dasar kata ini tidak jelas, namun bisa dikaitkan dengan *mens*, yang merupakan bahasa Latin. Kata ini bermakna “ada yang berfikir”. Dalam bahasa Yunani, kata manusia disebut *anthropos*, namun makna dari kata ini tidak begitu jelas. Semula kata *anthropos* berarti “seseorang yang melihat ke atas”. Namun sekarang kata ini digunakan untuk mengartikan “wujud manusia”. Dalam bahasa Latin, kata manusia disebut pula sebagai *homo* yang bermakna “orang yang dilahirkan di atas bumi”. Inilah makna-makna kata manusia secara etimologi.

Secara terminologi, kata manusia diartikan sebagai satu kesatuan pikiran, kehendak, dan nafsu-nafsu. Manusia dimaknai pula sebagai kesatuan jiwa dan tubuh. Manusia pun diartikan sebagai makhluk jasmani dan

¹⁶¹Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 481.

ruhani.¹⁶² Definisi-definisi ini bersifat umum, karena definisi tersebut belum bisa membedakan antara hewan dan manusia. Oleh karena itu, sejumlah pakar mendefinisikan manusia sebagai hewan berfikir (*hay±wan al-n±iq*). Definisi ini dianggap bisa membedakan antara hewan dan manusia. Hewan bukan makhluk berfikir sementara manusia itu hewan berfikir. Sementara itu, manusia disebut pula makhluk berilmu pengetahuan dan beragama. Ini sebagai konsekuensi logis dari manusia sebagai makhluk berfikir. Namun hewan sama sekali bukan makhluk berilmu pengetahuan apalagi makhluk beragama.¹⁶³ Dalam penelitian ini, makna manusia dipahami dari pandangan Suhraward³ tentang manusia bahwa manusia dipahami sebagai makhluk yang terdiri atas tubuh, jiwa, dan ruh.

F. TINJAUAN PUSTAKA

Sebagai pemikir Muslim yang cukup populer, tentu saja terdapat sejumlah penelitian tentang Suhraward³ *al-Maqt-l*. Peneliti telah melakukan penelusuran terhadap pelbagai buku dan penelitian tentang pemikiran Suhraward³ *al-Maqt-l*, dan hanya menemukan sejumlah penelitian, buku, dan artikel, yang memang secara khusus meneliti tentang tokoh ini, antara lain:

Muhammad Ali Abu Rayyan, *Uul al-Falsafah al-Isyr±qiyah 'Inda Syihab al-D³n Suhraward³*, (Beirut: D±r al-°alabat al-‘Ar±b, 1969). Buku ini membahas pokok-pokok filsafat Illuminasi Suhraward³ sembari mengemukakan analitis kritisnya terhadap sejumlah pemikirannya.

Hosseini Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhraward³'s 'ikmat al-Isyr±q*, (Atlanta: Georgia Scholar Press, 1990). Edisi Indonesia, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Ahmad dan Munir. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998. Buku ini

¹⁶²*Ibid*, h. 565.

¹⁶³Lihat Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam Tentang Jagat Raya*, terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Lentera, 2002), h. 1-5.

membahas konsep Suhraward³ tentang epistemologi dan komentarnya atas pandangan para filsuf Peripatetik.

Mehdi Amin Razavi. "The Significance of Suhrawardi's Persia Sufi Writings in the Philosophy of Illumination", dalam Leonard Lewishon (ed.). *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from It's Origins to Rumi (700-1300)*, vol. I. Oxford: One World, 1993. Karya ini mengulas pandangan Suhraward³ tentang epistemologi dan ontologi filsafat Iluminasi.

Seyyed Hossein Nasr, "Syihab al-D³n Suhraward³ *Maqt-l*", dalam M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001). Artikel ini mengkaji biografi Suhraward³, filsafat Iluminasi, dan perkembangan filsafat ini pasca kematian pendirinya.

Amroeni Drajat, *Filsafat Iluminasi: Sebuah Kajian Terhadap Konsep Cahaya*, (Jakarta: Riora Cipta, 2001). Buku ini membahas masalah konsep cahaya dalam pemikiran filsafat Iluminasi Suhraward³. Selain membahas konsep cahaya, karya ini sedikit mengulas pemikiran Suhraward³ tentang konsep ontologi, kosmologi, dan psikologi.

Mehdi Amin Razavi, *Suhraward³ and the School of Illumination*, (Surrey: Curzon Press, 1997). Buku ini mengkaji tentang poin-poin pemikiran Suhraward³ dan pengaruh pemikirannya terhadap perkembangan filsafat Islam.

Hossein Ziai, "Syihab al-D³n Suhraward³: Founder of the Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003). Artikel ini membahas pokok-pokok pikiran Suhraward³ tentang logika, epistemologi, dan eskatologi.

Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003). Artikel ini membahas perkembangan filsafat Iluminasi pasca kematian Suhraward³.

Ian Richard Netton, “Unsur-Unsur Neoplatonis Filsafat Illuminasi Suhraward³: Filsafat sebagai Tasawuf”, dalam S. H. Nasr (ed.), *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan*, terj. Ade Alimah, dkk (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003). Tulisan ini mengkaji tentang pengaruh pemikiran filsafat Neo-Platonis terhadap filsafat Illuminasi Suhraward³.

M. ‘Umaruddin, “Suhrawardi Maqtul’s Philosophical Position According to the Works of His Youth” dalam M. ‘Umaruddins, *Some Fundamental Aspects of Imam Ghazzali’s Thought* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2005). Tulisan ini mengkaji tentang filsafat cahaya Suhraward³.

Amroeni Drajat, *Suhraward³: Kritik Falsafah Paripatetik*, (Yogyakarta: LkiS, 2005). Buku ini menganalisis kritik Suhraward³ terhadap pemikiran filsuf Peripatetik, baik Peripatetik Yunani maupun Peripatetik Muslim, terutama tentang konsep ontologi dan epistemologi, sembari menguraikan konsep teosofi Suhraward³ mencakup masalah metafisika, kosmologi, dan jiwa.

Selain dari penelitian, buku, dan artikel tersebut, banyak pula ditemukan buku-buku pengantar filsafat Islam yang di dalamnya memuat secara singkat tentang Suhraward³. Pelbagai buku ini memuat sejumlah biografi dan pokok-pokok pemikiran filsuf-filsuf Muslim terkemuka. Sebagai filsuf terkemuka, buku-buku sejenis ini memuat pula pokok-pokok pemikiran Suhraward³ secara umum. Semuanya sama sekali tidak mengkaji pemikiran Suhraward³ tentang manusia.

Setelah peneliti melacak sejumlah buku dan penelitian tentang pemikiran Suhraward³ *al-Maqt-l*, bisa dipastikan bahwa belum ada penelitian khusus tentang pemikiran Suhraward³ tentang manusia. Oleh karena itu, penelitian ini masih dianggap penting dan aktual dilakukan, serta penelitian ini diharapkan bisa mengisi kekosongan itu.

METODE PENELITIAN

1. Pendekatan

Sebagai suatu penelitian filosofis tentang pemikiran Suhraward³ *al-Maqt-l*, maka penelitian ini akan menggunakan pendekatan filsafat (*philosophical approach*). Sebab salah satu ciri khas pendekatan filsafat adalah penelitian dan pengkajian struktur ide-ide dasar serta pemikiran-pemikiran fundamental sebagaimana dirumuskan oleh seorang pemikir. Tentu saja, faktor-faktor lain semacam faktor historis, politis, dan teologis akan ikut andil besar ketika pemikir itu merumuskan ide-ide fundamental itu, sebab bagaimana pun seorang pemikir tidak akan bisa lepas dari bentukan sejarah yang melingkarinya.¹⁶⁴

Karena itu pula, penelitian ini akan menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*), karena objek material dari penelitian ini berupa pemikiran seorang filsuf yang hidup pada masa lampau. Oleh karena penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah, dan ia hendak meneliti pemikiran seorang filsuf masa lampau, sementara salah satu jenis penelitian sejarah adalah penelitian biografis, maka penelitian ini bisa dikatakan sebagai penelitian biografis, yaitu penelitian terhadap kehidupan seorang tokoh dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat-sifat, watak, pengaruh pemikiran dan idenya, serta pembentukan watak tokoh tersebut selama hayatnya.¹⁶⁵ Harus dipahami pula bahwa pendekatan sejarah ini sangat dibutuhkan oleh penelitian seperti ini, karena disadari bahwa pemikiran seseorang tidak muncul begitu saja,

¹⁶⁴Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), h. 141-143.

¹⁶⁵Syahrin Harahap, *Metodologi dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin* (Jakarta: P.T. RajaGrafindo Persada, 2002), h. 62-65.

melainkan dipengaruhi oleh kondisi, situasi, dan tantangan yang dihadapi selama hayatnya.¹⁶⁶

2. Sumber Data

Jenis data penelitian ini dibagi menjadi dua jenis, yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer diartikan sebagai setiap karya Suhraward³ *al-Maqt-l* yang membahas atau berkenaan tentang manusia. Karena penelitian ini hanya difokuskan kepada kitab *ikmat Isyr±q*, maka sumber primer penelitian ini kitab *ikmat al-Isyr±q*. Namun disadari bahwa penelaahan atas kitab ini tidak bisa dilakukan tanpa merujuk kitab-kitab Suhraward³ lainnya, sesuai petunjuk Suhraward³ sendiri. Sebab itu, penelaahan karya-karya lainnya tetap dibutuhkan. Alhasil, sumber primer penelitian ini selain kitab *ikmat Isyr±q*, adalah kitab *Talw³Y±t*, kitab *Muqawwam±t*, kitab *Masy±ri' wa Mu⁻±rah±t*, dan kitab *Hay±kil al-N-r*. Sedikit banyak karya-karya tersebut memuat pembahasan mengenai manusia.

Sedangkan sumber sekunder dalam penelitian ini berasal dari karya-karya tulis, baik berupa buku, hasil riset, dan artikel yang membahas tentang biografi dan pemikiran Suhraward³, maupun konsep manusia secara umum yang ditulis oleh para ulama (ilmuan) yang pernah ada.

3. Instrumen Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data penelitian yang biasa digunakan dalam penelitian studi tokoh pemikiran Islam adalah studi kepustakaan (*library reaseach*).¹⁶⁷ Metode ini berisikan langkah-langkah sebagaimana berikut ini. *Pertama*, peneliti mengumpulkan

¹⁶⁶Muhammad Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), h. 56-57.

¹⁶⁷Syahrin, *Metodologi Studi Tokoh*, h. 58.

karya-karya Suhraward³ *al-Maqt-l* yang memuat kajian tentang manusia. Jika ada, peneliti akan mencari, membaca dan menelusuri karya-karya lain yang dihasilkan Suhraward³ mengenai bidang lain. Hal ini penting, sebab biasanya seorang tokoh pemikir mempunyai pemikiran yang memiliki hubungan organik antara satu dengan lainnya. Kesemuanya dijadikan sebagai sumber primer. *Kedua*, peneliti melacak karya-karya para ahli tentang Suhraward³ *al-Maqt-l*, baik biografi maupun pemikirannya, khususnya mengenai topik yang diteliti, baik berupa ensiklopedi, buku, hasil penelitian, artikel, maupun lainnya. Kesemuanya dijadikan sebagai sumber sekunder.

4. Analisis Data

Oleh karena penelitian ini hendak mengkaji pemikiran tokoh tentang konsep tertentu, maka secara metodologis penelitian ini bersifat *analisis deskriptif*, yakni menguraikan secara teratur dan sistematis seluruh konsep pemikiran tokoh dimaksud.¹⁶⁸ Agar konsep-konsep pemikiran tokoh bisa dipahami secara baik, maka analisis dilakukan dengan menggunakan metode *koherensi intern*, yakni dengan menetapkan inti pikiran mendasar dan topik-topik sentralnya pada pemikiran tokoh tersebut,¹⁶⁹ serta *interpretasi*, yakni menyelami pemikiran tokoh untuk menangkap makna yang terkandung secara khas dalam konsep pemikiran tokoh tersebut.¹⁷⁰ Dengan cara ini, maka pemikiran Suhraward³ *al-Maqt-l* tentang manusia diharapkan akan bisa diketahui secara utuh dan menyeluruh.[]

¹⁶⁸Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 65; Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), h. 100.

¹⁶⁹Syahrin, *Metodologi Studi Tokoh*, h. 62-63.

¹⁷⁰*Ibid*, h. 59-61.

BAB II

LATAR BELAKANG KEHIDUPAN SUHRAWARD' AL-MAQT®L

C. LATAR BELAKANG EKSTERNAL

1. Kondisi Sosio-Politik

Ketika Suhraward³ masih hidup, Dinasti Abb±syiah masih menjadi simbol kekhalifahan dunia Islam. Dinasti ini didirikan oleh Ab- al-Abb±s al-çaffah (750-754 M). Dinasti ini menjadi simbol kekuatan umat Islam sejak tahun 750 M sampai tahun 1258 M. Dinasti ini mampu mencapai kejayaan secara politik dan intelektual, terutama selama masa pemerintahan al-Mahd³, al-Wa£³q, Harun al-Rasy³d dan al-Makm-n. Kekhalifahan ini telah mulai mengalami kemunduran secara politik maupun intelektual, sejak era pemerintahan al-Wa£³q, dan mengalami kehancuran politik pada masa pemerintahan al-Mu'taiim akibat gempuran tentara Mongol tahun 1258 M.¹⁷¹ Sebagai pengusung konsep kekhalifahan,¹⁷² Dinasti Abb±syiah dipercaya oleh semua penguasa dunia Muslim sebagai Dinasti suci, sehingga Dinasti ini dianggap sebagai pemerintahan resmi umat Islam secara global.

Pada masa Suhraward³ masih hidup (1153-1191 M), kekhalifahan Abb±syiah dipimpin oleh al-Muqtaf³ (1136-1160 M), al-Mustanj³d (1160-1170 M), al-Musta«³' (1170-1180 M) dan al-Nai³r (1180-1225 M). Pada masa pemerintahan keempat khalifah ini, Dinasti Abb±syiah telah mulai mengalami kemunduran politik. Indikasi dari pernyataan ini adalah

¹⁷¹Philip K. Hitti, *History of the Arab*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Yogyakarta: Serambi, 2005), h. 369-370.

¹⁷²*Ibid*, h. 358.

bahwa ibukota Dinasti ini, Baghdad, telah dikuasai oleh Dinasti Seljuk. Bahkan para khalifah Abb±syiah mampu dipengaruhi oleh sultan-sultan Dinasti Seljuk. Tidak hanya itu saja, sultan-sultan Dinasti Seljuk bisa menaikkan dan menurunkan para pemangku jabatan khalifah Abb±syiah sesuka hati mereka. Para khalifah Abb±syiah menjadi tak lebih dari sekedar boneka para sultan Dinasti Seljuk. Namun demikian, para penguasa Dinasti Seljuk tidak berani menduduki jabatan khalifah Abb±syiah, karena mereka masih meyakini bahwa jabatan khalifah sebagai jabatan para khalifah Allah Swt.

Indikasi kuat bahwa kekhalifahan Abb±syiah mengalami kemunduran secara politik adalah kendati mereka mengklaim diri sebagai pengusung sejati kekhalifahan dan mereka menjadi khalifah Allah Swt atas bumi,¹⁷³ namun tidak semua wilayah umat Islam mengakui klaim tersebut. Sebab, sejumlah Dinasti didirikan sebagai sebuah Dinasti mandiri. Misalnya, pada masa Suhraward³ masih hidup, didirikan Dinasti Fa^ˆimiyah (1100-1200 M) di Mesir,¹⁷⁴ Dinasti Seljuk (1055-1300 M),¹⁷⁵ Dinasti Ayy-biyyah (1174-1252 M),¹⁷⁶ Dinasti Ikhsyidiyah (932-1163 M) dan Dinasti Ga©nawiyah (962-1189 M). Demikianlah, sejumlah Dinasti telah muncul selama masa pemerintahan Dinasti Abb±syiah. Meskipun sebagian Dinasti tetap tunduk kepada para khalifah Abb±syiah, namun sejumlah Dinasti telah menyatakan diri sebagai negara merdeka dari pengaruh Dinasti Abb±syiah.

Suhraward³ telah menetapi negeri Persia selama kurang lebih dua puluh lima tahun, yakni sejak tahun 1153 M sampai tahun 1178 M. Sebab sejak tahun 1178 M, ia telah mengadakan perjalanan ke luar Persia seperti Anatolia, Syiria dan Aleppo. Sebelumnya, negeri Persia masih dikuasai

¹⁷³*Ibid.*, h. 395.

¹⁷⁴*Ibid.*, h. 787-796.

¹⁷⁵*Ibid.*, h. 601-608.

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 824-837.

oleh Dinasti Seljuk. Dinasti ini didirikan oleh Tugril Beg. Penguasa pertama Dinasti Seljuk ini telah mampu menaklukkan ibukota kekhalifahan Abb±syiah pada tahun 1055 M, sehingga kendati secara *de jure*, jabatan khalifah dipegang oleh khalifah-khalifah Abb±syiah, namun secara *de facto*, roda pemerintahan sangat dipengaruhi oleh sultan-sultan Dinasti Seljuk. Para khalifah Abb±syiah periode Seljuk ini tidak lebih sekedar boneka sultan-sultan Seljuk. Selama pemerintahan Tugril Beq, Dinasti Seljuk menguasai sejumlah kawasan Persia dan Iraq seperti Naisabur, Khurasan, Jab±l, Balkh, Jurjan, °abarist±n, Khawarizm, Hamad±n, Ray, IsfaY±n, Ahwaz, dan Bagdad. Dinasti Seljuk ini dikenal sebagai Dinasti Seljuk Agung, dan berakhir tahun 1157 M.¹⁷⁷ Jadi, Suhraward³ hidup semasa kemunduran dari Dinasti Seljuk Agung Persia.

Kekuasaan Dinasti Seljuk mencapai titik puncak ketika Dinasti ini diperintah, secara berurutan, oleh Tugril Beq (1037-1063 M), Alp Arselan (1063-1072 M), dan Malik Syah (1072-1092). Pada periode keemasan ini, Dinasti Seljuk telah menguasai seluruh Asia Barat, Asia Kecil, dan sebagian Bizantium. Dinasti Seljuk dibagi menjadi beberapa bagian, yakni Seljuk Agung (1037-1157 M), sebagai penguasa cabang-cabang Dinasti Seljuk. Sementara itu, sejumlah Dinasti-Dinasti Seljuk cabang didirikan sebagai wakil dari Dinasti Seljuk Agung yakni, Seljuk Kirman di Kirman (1040-1187 M), Seljuk Syiria di Syiria (1094-1117 M), Seljuk Iraq di Iraq dan Kurdistan (1117-1194 M), dan Seljuk Rum di Asia Kecil (1077-1229 M).¹⁷⁸ Pada tahun 1178 M sampai 1183 M, Suhraward³ sendiri tengah mengunjungi Syiria ketika negeri ini masih dikuasai oleh Dinasti Seljuk.

Dinasti Seljuk lambat laun mulai memasuki masa dekadensi politik. Dinasti Seljuk Agung Persia mampu mempertahankan kekuasaan sampai tahun 1157 M, tiga tahun pasca kelahiran Suhraward³. Dinasti

¹⁷⁷*Ibid.*, h. 602.

¹⁷⁸Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h.

Seljuk Romawi mampu bertahan sampai tahun 1300 M. Dinasti Seljuk tidak lagi menguasai Baghdad sejak tahun 1194 M, ketika al-Nai³r menjadi khalifah Dinasti Abb[±]syiah. Jadi, jika Dinasti Seljuk mulai menguasai Baghdad sejak tahun 1055 M ketika al-Qaim menjadi khalifah Abb[±]syiah, maka Dinasti ini menguasai Dinasti Abb[±]syiah selama seratus tiga sembilan tahun.¹⁷⁹

Semasa Sultan Tugril (1177-1194 M) menjadi sultan Dinasti Seljuk, Dinasti ini semakin mengalami kemunduran, bahkan kehancuran secara politik. Indikasinya, penguasa terakhir Dinasti Seljuk ini, dikalahkan oleh Takasy, penguasa Khawari[©]m (1172-1200 M) pada tahun 1194 M. Setelah Takasy menaklukkan penguasa terakhir Dinasti Seljuk tersebut, ia menguasai sejumlah kawasan bekas kekuasaan Dinasti Seljuk. Salah seorang anaknya, yakni Ala al-D³n Mu[¥]ammad (1200-1220 M), menjadi penguasa atas sebagian Persia, Bukhara, Samarkand, dan Gaznah. Pada tahun 1216 M, Khalifah al-Nai³r atas bantuan Jengis Khan (1155-1227) menghancurkan kekuasaan anak Ala al-D³n Mu[¥]ammad.¹⁸⁰ Suhraward³ agaknya mengetahui tentang peristiwa kehancuran Dinasti Seljuk Agung tersebut.

Dalam rentang waktu antara tahun 1178-1191 M, Suhraward³ telah mengunjungi sejumlah negeri, mulai dari Anatolia, dan Syiria. Pada masa ini, negeri-negeri ini telah dikuasai oleh Dinasti Ayy-biyyah (1167-1250 M). Dinasti beraliran Sunni ini didirikan oleh ϕ al[±]¥ al-D³n al-Ayy-b³ (1138-1249 M).¹⁸¹ Sebelumnya, ϕ al[±]¥ al-D³n al-Ayyub³ pernah diangkat sebagai menteri Dinasti ^aang³ tahun 1169 M. Pada tahun 1171 M, ϕ al[±]¥ al-D³n berhasil menaklukkan Dinasti Fa⁻imiyyah, ketika Dinasti ini

¹⁷⁹Hitti, *History of the Arab*, h. 608-610.

¹⁸⁰*Ibid*, h. 612-613.

¹⁸¹Jurji Zaidans, *History of Islamic Civilization* transl. D. S. Margoliouth (New Delhi: Kitab Bhavan, 1978), h. 247; Bernard Lewis, *The Middle East* (London: A Phoenix Paperback, 2000), h. 104-105; Maulana Akbar Shah Khan Najeebabadi, *History of Islam*, vol. 3 (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 414-416.

dipimpin oleh al-‘A«³d (1160-1171 M).¹⁸² Dinasti ^aang³ ini didirikan oleh ‘Im±d al-D³n ^aang³.¹⁸³ Ketika N-r al-D³n MaYmud, penerus ‘Im±d al-D³n ^aang³, dinobatkan sebagai sultan Dinasti ini, ¢al±Y al-D³n dipercaya sebagai salah seorang menteri pada tahun 1169 M. Ketika itu, Dinasti ^aang³ telah menguasai Aleppo, Harran, Mosul, Damaskus, Edessa, dan Yerussalem.¹⁸⁴ Era berikutnya sejumlah negeri bagian dari Dinasti ^aang³ ini akan dikuasai oleh Dinasti Ayy-biyyah.

Setelah menaklukkan Dinasti Fa[–]imiyyah pada tahun 1171 M, ¢al±Y al-D³n¹⁸⁵ (1137-1193 M) menjadi penguasa tunggal atas Mesir mulai tahun 1174 M. Setelah menaklukkan Mesir, ia mendirikan Dinasti Ayy-biyyah. Selain Mesir, ia menguasai Suriah, setelah merebutnya dari sultan Dinasti ^aang³, yakni Ism±’³l, anak dari N-r al-D³n MaYmud.¹⁸⁶ Tak lama kemudian, atas perintah ¢al±Y al-D³n, Turan Syah merebut Yaman dan Hijaz. Sejak tahun 1175 M, ¢al±Y al-D³n dilantik oleh khalifah Abb±syiah, yakni al-Musta«i’, sebagai penguasa sah atas Mesir, Maroko, Arab Barat, Palestina dan Suriah Tengah. Setelah itu, ia menaklukkan Mesopotamia, Suriah Utara, dan Masyhad. Bahkan ia memainkan peran sebagai pelindung negeri-negeri Islam dari serangan tentara Salib. Buktinya ia berhasil menaklukkan Yerussalem tahun 1187 M dari tentara Salib. Demikianlah, ¢al±Y al-D³n sukses mendirikan sebuah Dinasti, yakni Dinasti Ayy-biyyah.

¢al±Y al-D³n menjadikan kota Damaskus sebagai ibukota kerajaan,¹⁸⁷ sementara anak-anak dan saudara-saudaranya dijadikan

¹⁸²Lihat Malcolm Cameron Lyons dan D.E.P. Jackson, *Salad³n: The Politics of the Holy War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), h. 31-57.

¹⁸³Hitti, *Histroy of the Arab*, h. 822.

¹⁸⁴*Ibid*, h. 822-823.

¹⁸⁵Sultan Yusuf ¢al±h al-D³n lahir pada tahun 532 H/1137 M di Tikrit. Ayahnya adalah seorang gubernur. Lihat Baha al-D³n. *The Life of Saladin (1137-1193)* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 4-5..

¹⁸⁶Lihat Lyons dan Jackson, *Saladin*, h. 59-95.

¹⁸⁷Hitti, *History of the Arab*, h. 832.

sebagai gubernur sejumlah kawasan. Misalnya, Al-Malik al-Afḡal (1171-1225 M), anak ʕal±Y al-D³n, mewarisi tahta kerajaan Ayy-biyah di Damaskus. Al-Aḡ³ḡ (1172-1198 M), anak ʕal±Y al-D³n, menjadi gubernur Kairo. Sementara Malik al-ʿah³r (1173-1216 M), anak ʕal±Y al-D³n, menjadi gubernur Aleppo. Al-ʿAd³l, saudara ʕal±Y al-D³n, menguasai Karak dan Syaubak.¹⁸⁸ Pada tahun 1199 M, al-ʿAd³l merebut Suriah dari anak ʕal±Y al-D³n. Setelah itu, pada tahun 1200 M, al-ʿAd³l mangkat, sementara anaknya diangkat sebagai gubernur Mesopotamia.

Setelah Malik al-ʿah³r diangkat ʕal±Y al-D³n sebagai gubernur Aleppo, Suhraward³ dipercaya Malik al-ʿah³r sebagai penasehatnya sejak tahun 1183-1191 M. Ia bahkan menjadikan Suhraward³ sebagai guru filsafatnya. Pada awalnya, Malik al-ʿah³r sebagai anak ʕal±Y al-D³n menganut paham Sunni karena kerajaan Ayy-biyyah menjadikan Sunni sebagai aliran resmi negara. Namun pada akhirnya, ia dipengaruhi oleh ajaran filsafat Illuminasi Suhraward³.

Pada periode ini, Dinasti Ayy-biyyah cukup aktif melawan tentara Salib. Perang Salib, menurut Hitti, bisa dibagi menjadi tiga periode.¹⁸⁹ Pada perang Salib pertama (1095-1144 M), tentara Salib berhasil menguasai Nicaera (1097 M), Tarsus, Antiokia, Aleppo, Edessa, Palestina, Siria (1098 M), Bait al-Maqdis (1099 M), Akka (1104 M), Tripoli (1109 M), dan Tyre (1124 M).¹⁹⁰ Pada perang Salib kedua (1147-1149 M), Damaskus berhasil diduduki oleh tentara Salib. Pada periode ini, al-ʿang³ merebut sejumlah negeri dari tentara Salib seperti Aleppo, Hamimah dan Edessa tahun 1144 M. N-r al-D³n MaYmud, merebut sejumlah negeri dari tentara Salib seperti Antiokia (1149 M), Edessa (1151 M), Damaskus (1154 M), dan Anatolia (1164 M). Namun setelah Dinasti ʿang³

¹⁸⁸Baha' al-D³n, *The Life Saladin*, h. 190.

¹⁸⁹Philip Hitti, *Dunia Arab* terjemahan Usuludin Hutagalung dan G.D.P Sihombing (Bandung: Sumur Bandung, t.t), h. 211-212.

¹⁹⁰Hitti, *History of the Arab*, h. 813-814.

mengalami kemunduran politik, *ḥalīf al-Dīn*, mantan menteri Dinasti *ʿang*³ dan pendiri Dinasti Ayy-biyah, mengambil alih peran sebagai pelindung dunia Islam dari serangan tentara Salib. *ḥalīf al-Dīn* berhasil merebut dari tentara Salib negeri seperti Yerusalem, Tiberias dan Syria-Palestina pada tahun 1187 M. Sementara negeri-negeri seperti Antiokia, Tripolis, dan Tyrus masih dikuasai tentara Salib.¹⁹¹ Pada perang Salib ketiga (1189-1192 M), tentara Salib berhasil merebut Cyprus dan Yarussalem dari *ḥalīf al-Dīn*. Pada perang Salib ketiga ini, *ḥalīf al-Dīn* melakukan perjanjian damai dengan para pimpinan teras tentara Salib, yakni Frederick Barbarossa (kaisar Jerman), Richard I Coeur de Lion (raja Inggris) dan Philip Augustus (raja Prancis).¹⁹² Pada tahun 1219 M, Palestina direbut oleh tentara Salib, namun pada tahun 1247 M berhasil direbut oleh penguasa Ayy-biyyah.¹⁹³ Demikianlah bahwa Dinasti Ayy-biyah memiliki peran besar bagi menyelamatkan negeri-negeri Islam dari tentara Salib.

ḥalīf al-Dīn dikenal sebagai seorang Sunni fanatik. Ia digelari sebagai *ḥalīf al-Dīn*, sebab nama aslinya adalah Yusuf, karena ia memiliki peran besar bagi dunia Sunni. Ia dikenal sebagai pembela ajaran Sunni. Ia bahkan sangat benci terhadap madzhab Syi'ah.¹⁹⁴ Ia sangat suka terhadap sarjana-sarjana Sunni dan menjadi pelindung mereka. Ia menjadikan fikih Syafi'iyah dan Hanafiyah sebagai fikih resmi negara,¹⁹⁵ bahkan ia sangat mendukung kajian-kajian teologi Sunni.¹⁹⁶ Sebaliknya, ia sangat membenci aliran Syi'ah, bahkan berusaha melenyapkan ajaran-

¹⁹¹*Ibid*, h. 823-827.

¹⁹²*Ibid*, h. 828-832.

¹⁹³Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 79.

¹⁹⁴G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam (A History Survey 600-1258)* (London: George Allen and Unwin, 1963), h. 166; Baha' al-Dīn, *The Life of Saladin*, h. 5-14.

¹⁹⁵Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), h. 217, 353.

¹⁹⁶Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* terj. Joel dan Moshe Perlmann (New York: Capricorn Books, 1960), h. 230.

ajaran Syi'ah.¹⁹⁷ Sebab itulah, ia menggantikan kekhalifahan Syi'ah Ismā'īliyah Faṭīmiyah di Mesir dengan kekhalifahan Sunni Ayy-biyyah tahun 1171 M.¹⁹⁸ Ia bahkan mengangkat sejumlah sarjana Sunni sebagai menteri Dinasti Ayy-biyyah. Misalnya, Qaṣī al-Faṣīl, 'Imād al-Dīn al-Kātib al-Isfahānī³ dan Baha' al-Dīn ibn Syaddād.¹⁹⁹ Sebagai pendukung Sunni, ia akan melakukan segala hal agar ajaran Sunni dapat menjadi ajaran mayoritas dunia Islam dan ajaran, serta konstituen aliran Syi'ah menghilang dari dunia Islam.

2. Kondisi Sosio-Intelektual

Pada masa Suhraward³ masih hidup, sejumlah aliran pemikiran Islam telah eksis. Pada era ini, sedikitnya ada tiga aliran pemikiran Islam telah menghiasi blantikan dunia pemikiran Islam, yakni teologi, filsafat Peripatetik, dan tasawuf/'irfan. Ketiga aliran pemikiran ini memiliki banyak konstituen, bahkan mereka menjadi pendukung fanatik aliran pemikiran masing-masing. Mereka bahkan saling berpolemik. Suhraward³ disinyalir telah mengetahui atau bahkan menguasai ketiga aliran pemikiran tersebut.

a. Kalam

Sebelum Suhraward³ lahir, aliran Kalam²⁰⁰ telah dikembangkan secara ekstensif oleh para teolog Muslim. Secara metodologis, aliran-aliran Kalam menggunakan metode, sebagaimana metode Peripatetik,

¹⁹⁷Hitti, *Dunia Arab*, h. 214.

¹⁹⁸Hitti, *History of the Arab*, h. 824.

¹⁹⁹Lapidus, *A History of Islamic Societies*, h. 230.

²⁰⁰Uraian tentang makna Kalam lihat M. Abdel Haleem, "Early Kalam", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003). Banyak alasan telah dikemukakan tentang latar belakang penamaan ilmu Kalam. Bahkan banyak nama lain dari ilmu ini seperti '*Ilm Tauḥīd*', '*Ilm F³kih al-Akb[±]r*', '*Ilm Uluḥudd³n*', '*Ilm 'Aq[±]id*', '*Ilm al-Naṣar wa al-Istidl[±]l*', dan '*Ilm Tauḥīd wa al-ḥifāt*'. Tidak semua ahli memilih kata *Kalam* sebagai penyebutan ilmu ini, namun memilih salah satu nama tersebut.

yaitu deduktif-silogistik. Bedanya, jika dalam Peripatetik proses silogisme didasarkan dari premis yang telah disepakati sebagai kebenaran yang tidak perlu dipersoalkan lagi, maka pada Kalam, silogistik tersebut berangkat dari pemahaman baik dan buruk yang didasari pada kebenaran-kebenaran keagamaan.²⁰¹ Dengan ungkapan lain, filsafat mendasari premisnya dari induksi (akal), sementara Kalam hanya mendasari premisnya dari wahyu.

Sejumlah aliran Kalam telah muncul sebelum Suhraward³ lahir. Misalnya Syi'ah, Khaw[±]rij, Murji'ah, Qad[±]riyah, Jabb[±]riyah, Mu'tazilah, Asy'[±]riyah, dan Maturidiyah. Seiring perkembangan zaman, sejumlah aliran Kalam awal musnah. Semua aliran Kalam ini lebur menjadi dua aliran besar yakni aliran Syi'ah dan aliran Sunni. Semasa Suhraward³ hidup, kesemua aliran teologi ini telah dikembangkan secara ekstensif.

Secara umum, aliran Syi'ah bisa dibagi menjadi empat. Yakni Syi'ah *Gullat* (ekstrim), Syi'ah ^aaidiyah, Syi'ah Isma'³liyah, dan Syi'ah Ifna 'Asyariyah.²⁰² Tiap-tiap aliran Syi'ah ini memiliki sejumlah aliran cabang. Syi'ah *Gullat* terdiri atas sejumlah aliran seperti Syi'ah al-Sabaiyah, Syi'ah al-Kha⁻⁻⁻±biyah, Syi'ah al-Gur[±]biyah, Syi'ah al-Qar[±]mi⁻⁻⁻ah, Syi'ah al-Maniuriyah, Syi'ah al-Nuai[©]iyah, Syi'ah al-Kayy[±]liyah, dan Syi'ah al-Kis[±]niyah.²⁰³ Sementara Syi'ah ^aaidiyah dikenal sebagai pengikut ^aaid bin Al³ ^aainal Ab³d³n bin 'usain bin 'Al³ bin Ab³ ^oalib. Berbeda dari Syi'ah ^aaidiyah, Syi'ah Isma'³liyah meyakini bahwa Ismail putera Imam Ja'far [¢]±diq (w. 148 H) adalah imam pengganti ayahnya yakni Imam Ja'far [¢]±diq. Sementara Syi'ah Itsna 'Asyariyah meyakini bahwa Musa al-Kašim

²⁰¹Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibr[±]h³m Husain al-Habsy, dkk (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), h. 327-329; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: 'Arasy, 2005), h. 84.

²⁰²MuYammad Quraish Shihab, *Sunnah dan Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 70.

²⁰³Lihat Al-Syahrast[±]n³, *Al-Mil[±]l wa al-NiYal* (Beirut: D[±]r al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), h. 144--219.

bin Ja'far al-ḥadiq sebagai Imam pengganti Imam Ja'far al-ḥadiq. Demikianlah aliran Syi'ah.

Sementara itu, sejarah teologi Islam mencatat tentang keberadaan aliran Khawarij sejak era awal sejarah Islam. Aliran ini dikenal sebagai salah satu aliran teologi tertua di Dunia Islam.²⁰⁴ Aliran ini terbagi atas sejumlah sekte, misalnya sekte Mu'akkimah, Aḥḥiqah, 'Ibadiyah, al-ḥufriyah, Najdah, Baihasiyah, 'Ajridah dan ḥa'alibah.²⁰⁵

Demikian pula keberadaan aliran Murji'ah telah menghiasi sejarah teologi Islam.²⁰⁶ Sebagaimana aliran Khawarij, aliran Murji'ah terbagi atas sejumlah sekte. Para penulis sejarah Kalam biasanya membagi aliran Murji'ah menjadi dua kelompok besar sekte Murji'ah, yakni Murji'ah Ekstrim dan Murji'ah Moderat. Para tokoh terkemuka aliran ini antara lain ḥasan bin Mu'ammad bin Al³ bin Ab³ alib, dan Ab- Hanifah.²⁰⁷

Sementara itu aliran seperti Jabariyah telah tumbuh menjadi salah satu aliran cukup berpengaruh terhadap ajaran teologi Islam. Aliran ini didirikan oleh Ja'ad bin Dirham (w. 742 M). Ajaran-ajaran pendiri aliran ini dikembangkan oleh para pengikutnya seperti Jahm bin Sofwan (w. 749 M).²⁰⁸ Sebagaimana aliran-aliran sebelumnya, aliran ini terbagi atas sejumlah sekte seperti sekte Jahmiah, Najjriyah, dan ḥirriyah.²⁰⁹ Aliran rival dari aliran Jabbariah adalah aliran Qadariyah. Aliran ini

²⁰⁴Ajaran-ajaran mereka dapat dilihat 'Amir Al-Najar³, *Al-Khawarij* (Kairo: Dār Ma'rāf, 1990).

²⁰⁵Lihat Sayyid Mu'ammad Al-Musawi Sulḥan Al-Wa'izhin Al-Syirāzī, *Al-Farqah Al-Najjiyah: Munaḥarat wa Mursalat fī al-'Aqaid wa al-Tarikh*, Juz 1 (Qom: Maktābah al-Murtaḥawī ḥaharānī, 1384 H), h. 421-428; Mu'ammad Ab- ḥahrah, *Tarikh al-Maḥāhib al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Fikr, tt), h. 63-86.

²⁰⁶Al-Syirāzī, *Al-Farqah Al-Najjiyah*, h. 429.

²⁰⁷Lihat Abdul Qahir ibn ḥahir al-Tamīmī al-Baghdādī, *Al-Farq bain al-Firāq* (Kairo: Dār al-Turāf, tt), h. 211-216; Ab- ḥahrah, *Tarikh al-Maḥāhib*, h. 143-148.

²⁰⁸Al-Syirāzī, *Al-Farqah Al-Najjiyah*, h. 416.

²⁰⁹Lihat Al-Syahrastānī, *Al-Milal wa al-Nihāl*, h. 75-77.

didirikan oleh Ma'bad al-Juhan³ (w. 700 M). Aliran ini dikembangkan pula secara aktif oleh sosok seperti Gailan al-Dimasyq³ (w. abad 8 M).²¹⁰

Sebelum era Suhraward³, aliran Mu'ta'ilah muncul sebagai aliran rasionalis Islam. Aliran ini didirikan oleh Wail bin A'a (699-748 M). Aliran ini memiliki lima dasar ajaran (*Uiul al-Khamsah*), yakni *Al-Tau'ad*, *Al-'Adl*, *Al-Wa'd wa al-Wa'id*, *Al-Man'ilah bain al-Man'ilatain*, dan *Al-Amr bi Al-Ma'r-f wa al-Nahy 'an Al-Munkar*.²¹¹ Tokoh-tokoh terkemuka aliran ini seperti Amr bin Ubaid (w. 763 M), Ab-Huzail al-Allaf (w. 850 M), Ibrahim al-Na'am (846 M), Ma'mar bin 'Ibad (w. 835 M), Ab-Husain Khiya' (w. 290 H), Hisyam al-Fu' (w. 843 M), 'Ibad bin Sulaiman (864 M), Usman bin Amr (w. 870 M), Ab-Al³ Al-Juba' (w. 916 M), Ab-Hasyim al-Juba' (237-321 H), dan Qa'i Abdul Jabbar bin Ahmad al-Hama'an³ (w. 1024 M).²¹²

Aliran Mu'tazilah dibagi pula atas sejumlah sekte. Misalnya Sekte al-Wailiyyah. Sekte ini didirikan oleh Ab-Hu'aifah Wail bin A'a al-Ga'al al-Al'ag (w. 131 H). Sekte Hu'aifiyyah. Sekte ini didirikan oleh Ab-Huzail Hamdan bin Huzail al-'Allaf (w. 226 H). Sekte Na'amamiyyah. Sekte ini didirikan oleh Ibrahim bin Yasar bin Han al-Na'am. Sekte Khabi'iyah. Sekte ini didirikan oleh Ahmad bin Khabi' (w. 232 H). Sekte Hadi'iyah. Sekte ini didirikan oleh Al-Fa'al al-Had' (w. 257 H). Sekte Bisariyyah. Sekte ini didirikan Bisyar bin Mu'tamar (w. 226 H). Sekte Mu'ammariyyah. Sekte ini didirikan oleh Muamar bin 'Ubbad al-Salma (w. 220 H). Sekte Mardariyyah. Sekte ini didirikan oleh 'Isa bin

²¹⁰Lihat Syekh Ja'far qubhan³, *Buhu' f³ al-Milal wa al-Nihl: Dirasah Maudhu'iyah Muqarrinat li al-Ma'ahib al-Islamiyah*, Juz 3 (Qom: Lajnah Idarat al-Hawzah Ilmiah Qom, 1991), h. 111-138; Ab-ahrah, *Tarikh al-Ma'ahib*, h. 209.

²¹¹Lihat pembahasannya secara mendetail dalam, Qa'i Abdul Jabbar bin Ahmad, *Syara' al-Uiul al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965). Bandingkan 'uhdi Jarallah, *Al-Mu'tazilah* (Beirut: Al-Maususah al-'Arabiyyah, al-Dirasah wa al-Nasyr, 1990), h. 59-120; Al-Bagdadi³, *Al-Farq bain al-Firq*, h. 131-210.

²¹²Lihat biodata mereka dalam A. Mahmud qubhi, *F³ 'Ilm Kalam; Al-Mu'tazilah*, Jilid I (Beirut: Dar al-Nah'ah al-Arabiyyah, 1985), h. 181-348.

ḥabīb (w. 226 H). Sekte ḥumamah. Sekte ini didirikan oleh ḥumamah bin Asyras an-Namir³ (w. 213 H). Sekte Hisyamiyyah. Sekte ini didirikan oleh Hisyam bin ‘Amr al-Fuwa³ (w. 226 H). Sekte Jahi³iyah. Sekte ini didirikan oleh ‘Amr bin BaYr Ab³ Usman al-Jahi³ (w. ?). Sekte Khayya³iyah. Sekte ini didirikan oleh Ab- ḥusain bin Ab³ ‘Amr al-Khayya³ (w. 300 H). Sekte Juba³iyah. Sekte ini didirikan oleh Ab- ‘Al³ MuYammad bin Abd al-Wahab al-Juba³ (w. 295 H). Sekte Bahsyaniyyah. Sekte ini didirikan oleh Ab- Hasyim Abd al-Sal³m (w. 321 H). Masing-masing sekte ini, selain memiliki kesamaan pandangan, namun memiliki pula perbedaan-perbedaan.²¹³

Karya-karya aliran Mu’tazilah masih ditemukan. Misalnya kitab *SyaraY al-Uiul al-Khamsah*, kitab *al-Majmu’ f³ al-Muhit bi al-Taklif*, kitab *al-Mughn³ f³ Abw³b al-TauY³d wa al-‘Adl*, kitab *Tasbit Dal³il al-Nubuwwah*, kitab *Mutasyabih al-Qur³n*, dan kitab *Tanzih al-Qur³n ‘an Mata’in*. Semuanya karya Qa³i Abdul Jabb³r bin AYmad, tokoh Mu’tazilah paling produktif.

Aliran Asy’³riyah, sebagai aliran tradisionalis, didirikan oleh Ab- ḥasan Al³ bin Ism³ al-Asy’ar³ (873-935 M). Aliran ini dikenal sebagai aliran pemberi respons terhadap aliran rasional Mu’tazilah. Pendiri aliran ini menulis sejumlah kitab seperti *Kit³b al-Ib³nah ‘an Uiul al-Diy³nah*, *Kit³b al-Luma’ F³ al-Rad ‘ala Ahl al-Ziagh wa al-Bida’*, dan kitab *Maq³lat al-Isl³miyin wa Ikhtilaf al-Mui³all³n*. Ajaran-ajaran pendiri aliran ini dikembangkan secara kreatif oleh tokoh-tokoh semacam Imam al-ḥaramain al-Juwain³ (w. 1085 M), penulis kitab *Luma’ al-Adillah f³ Qaw³’id ‘Aq³idah Ahli al-Sunnah wa al-Jam³’ah* dan *Kit³b al-Irsyad ila Qaw³ti’ al-Adillah f³ Uiul al-I’tiq³d*; al-Baqillan³ (w. 1013 M), Ab- ḥamid al-Gaz³l³ (w. 1111 M), penulis kitab *al-Iqtish³d f³ al-I’tiq³d*, Fakhr al-D³n

²¹³Al-Syahrastan³, *Al-Mil³ wa al-Nih³l*, h. 38-67; Al-Syiraz³, *Al-F³rqah Al-Najjiyah*, h. 404-417.

al-Raz³ (w. 1209 M), penulis kitab *Tafs³r al-Kab³r* dan kitab *Syar^Y Maw[±]qif*; Ab- Fat^Y al-Syahrastan³ (w. 1153 M), penulis kitab *al-Mil[±]l wa al-Nih[±]l* dan kitab *Nih[±]yat al-Iqd[±]m*.

Tak lama pasca kemunculan aliran Asy'±riyah, aliran Maturidiyah berhasil dirumuskan oleh pendirinya. Aliran ini didirikan oleh Ab- Mani-r Mu^Yammad bin Ma^Ymud al-Maturid³ (w. 944 M). Tokoh utama aliran Maturidiyah ini telah menghasilkan sejumlah karya besar seperti *Kit[±]b Tau^Y³d*, *Kit[±]b Ta'w³l al-Qur[±]n*, *Ris[±]lah f³ al-Aq[±]id*, dan kitab *Syar^Y Fiqih Akb[±]r*, kitab *Ma'khuz al-Syar[±]'³*, kitab *al-Jad[±]l*, kitab *al-Uiul f³ Uiul al-D³n*, kitab *al-Maq[±]lat f³ al-Kal[±]m*, kitab *Radd Aw[±]il al-Adillah li al-Ka'b³*, kitab *Radd Tah[©]ib al-Jadal li al-Ka'b³*, kitab *Radd al-Uiul al-Khamsah li Ab³ Mu^Yammad al-Bahil³*, kitab *Radd Kit[±]b al-Im[±]mah li Ba'dhi al-Rawaf³»,* dan kitab *Radd 'ala al-Qar[±]mi[±]ah*.²¹⁴ Ajaran teologi al-Maturid³ memang memperoleh banyak pengikut, dan terus dikembangkan oleh sejumlah tokoh terkemuka seperti Ab- Yusuf Mu^Yammad al-Ba[©]daw³ (1030-1100 M), penulis *Kit[±]b Ui-l al-D³n*; al-Bayad³ (w. ?), penulis kitab *Isy[±]rat al-Mar[±]m*, dan Najam al-D³n al-Nas[±]f³ (1069-1178 M), penulis kitab *al-'Aqidah al-Nas[±]f³yyah*.

Kalam Syi'ah Imamiyah, setelah diasaskan oleh para Imam Syi'ah Imamiyah,²¹⁵ dikembangkan sejumlah teolog Syi'ah. Misalnya oleh Qays al-Miir³ (w. ?); ^aur[±]rah bin A'yun (w. 150 H); Hisyam bin 'akam (w. 199 H), penulis *Kit[±]b al-Tau^Y³d* dan *Kit[±]b Im[±]mah*; Ibn May[£]am al-Tamm[±]r (w. ?), penulis *Im[±]mah*; Mu'min al-^oaq (w. ?), penulis *Kit[±]b Im[±]mah*; Ab³ bin Ism[±]'³l al-Maytsam³ (w. 179 H), penulis kitab *al-Kamil f³ al-Im[±]mah*, *Kit[±]b al-Mut'ah*, dan *Kit[±]b al-Istihqaq f³ al-Im[±]mah*; Ab-al-'asan bin Al³ bin Mani-r (w ?); al-Sakkak (w. ?), penulis *Kit[±]b al-*

²¹⁴Ab- ^aahrah, *Tarikh al-Ma[©]±hib*, h. 209.

²¹⁵Ucapan-ucapan teologis para imam Syi'ah Imamiyah bisa dirujuk, Ab³ Ja'far Mu^Yammad ibn Ya'kub al-Kulain³, *Uiul al-Kaf³* (Beirut: Ma'ususah al-A'l[±]mi li al-Ma[±]bu'at, 2005); Sayid Syarif Ra[«]i, *Nahjul Bal[±]ghah* Jilid 1-2 (Jakarta: Lentera, 2006).

Im±mah; Ism±'3l bin Al³ al-Naubakhti (w. 245 H), penulis kitab *al-Tanbih f³ al-Im±mah*, kitab *al-Jumal f³ al-Im±mah*, dan *Ris±lah f³ al-TauY³d*; al-Fa«al bin Fa«al (w. ?); Ab- Malik al-Ha«ram³ (w. ?), penulis kitab *al-Im±mah* dan *Naqd al-Im±mah*; |asan bin Yaq⁻in (w. ?), penulis *Mas±'il Abil |asan M-sa al-Kašim*; al-Fa«l bin Sa©an al-Naisabur³ (w. 260 H), penulis *Kit±b al-TauY³d*; Ab- al-°ayyib al-Raz³ (w. ?), MuYammad bin Ya'q-b al-Kulain³ (w. 940 M), seorang penulis kitab *Uiul Al-K±f³*; Syeikh ¢adud MuYammad Ibn Babuyah Qum³ (w. 991 M); Syekh Muf³d (w. 1022 M), penulis kitab *al-°ari'ah ila Ilm al-Uiul* dan kitab *al-Irsy±d*; Syarif Murta«a (w. 436 H), penulis kitab *Dal³l al-MuwaY³id³n*, kitab *Jaw±b al-MulYidah f³ Qidam al-'Al±m*, kitab *Tan©³h al-Anbiy±*, dan kitab *Mulakhkhas f³ Uiul al-D³n*; dan al-Kar±jik³ (w. 449 H), penulis kitab *Al-Kif±yah*; Ibnu Qubbah al-Raz³ (w. ?), penulis kitab *al-Iniaf*; Ibnu Qubbah al-Raz³ (w. ?), penulis kitab *al-Iniaf*; Nai³r al-D³n al-°us³ (1201-1274 M), seorang teolog penulis kitab *Tajrid al-I'tiq±d*, *Qaw±'3d al-Aq±id*, dan *Ris±leh-i I'tiq±d*; |asan Istar±bad³ (w. 717 H), penulis kitab *SyarY Hasyiyah Tajrid al-I'tiq±d* dan kitab *SyarY Qaw±'id al-I'tiq±d*; Ab-Qasim Ja'far bin |asan bin YaYya al-Hill³ (w. 1277 M), penulis *Kit±b-i Mukhtaiar-i Naq³* dan *Kit±b-i ¢arayi*; 'Allamah al-Hill³ (1250-1325 M), seorang penulis kitab *Kasyf al-Murad*, *ManaY³j al-Yaq³n*, *al-B±b al-H±di Asyar*, *Muntaha Wuul*, *Anw±r al-Malakut f³ SyarY al-Yaq-t*, *Na©m al-Bar±hin f³ Uiul al-D³n*, *Ma'±rij al-Afham*, dan kitab *al-Alfain*; Qa«i Ij³ Syiraz³ (w. 760 H), penulis kitab *al-Maw±qif*; dan Nai³r al-D³n al-Qasy³ (w. 775 H), penulis kitab *Hasyiyah 'ala SyarY Tajrid al-I'tiq±d*.

216

Sebelum itu, Kalam Syi'ah Isma'3liyah telah dirumuskan pula secara sistematis. Kita dapat mengutip nama-nama teolog Ism±'3l³

²¹⁶Muhsin Labib, *Para F3losof Sebelum dan Sesudah Mulla ¢adra*, (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 63-90.

semacam 'amid al-D³n al-Kirman³ (w. 1017 M), Naiir Khusraw (w. 1077 M), Ab- 'atim al-Raz³ (w. 933 M), dan Mu'ayyid bin All±h al-Syiraz³ (w. 1077 M).²¹⁷ Sejauh ini belum ditemukan karya-karya para teolog Ism±'3liyah ini, sebagaimana pula tentang tokoh-tokoh dan karya-karya teologi aliran Syi'ah ^aaidiyah terkemuka.

b. Filsafat Peripatetik

²¹⁷Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 23.

Pada masa keemasan Islam, ketika Suhraward³ masih belum dilahirkan, aliran filsafat Peripatetik²¹⁸ memberikan kontribusi besar terhadap dinamika dunia intelektual Islam. Secara epistemologis, aliran Peripatetik ini menggunakan metode deduktif-silogistik.²¹⁹ Secara tegas dapat dikatakan bahwa aliran ini hanya bertumpu kepada silogisme (*qiyās*), argumentasi rasional (*istidlāl aql³*), dan demonstrasi rasional (*burhan aql³*).²²⁰ Aliran ini dikenal sebagai aliran sintesis antara wahyu Islam, tradisi Aristotelianisme, dan tradisi Neo-Platonisme.²²¹ Kesemua komponen ini berhasil disintesis oleh para filsuf Peripatetisme. Dalam karya-karya filsafat Peripatetis, betapa ajaran-ajaran ketiga tradisi itu berjaln berkelindan, dan cukup terlihat secara jelas.

Tradisi filsafat Peripatetik di Dunia Islam dimulai sejak al-Kind³ (801-865 M),²²² al-Farāb³ (850-950 M) dan mencapai puncaknya pada masa Ibn S³n[±] (980-1037 M) di dunia Timur dan Ibn Rusyd (1126-1198 M) di dunia Barat.²²³ Selain keempat filsuf di atas, aliran Peripatetis masih

²¹⁸Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, h. 317; Labib, *Para F³ilosof*, h. 33-34. Dalam bahasa Arab, aliran ini dinamai *Al-Masysya'iyah*. Sedangkan pengikutnya disebut *Masysya'iyin*. Kata ini berasal dari kata kerja *Masya-Yamsyi*, artinya 'jalan-jalan'. Aristoteles dijuluki *Masysya'iyin*, karena filsuf Yunani ini mengajarkan filsafat kepada para muridnya sambil berjalan. Alhasil, para pengikut ajarannya dinamai sebagai *Masysya'iyah*.

²¹⁹Bagir, *Buku Saku*, h. 83.

²²⁰Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam* h. 326.

²²¹Nasr, *Intelektual Islam*, h. 33.

²²²Sementara ada penulis sejarah filsafat Islam menyebut Ab-l Abbas Iransyahri sebagai filsuf Muslim pertama, bukan al-Kind³. Kendati begitu, tidak ada bukti kuat tentang keabsahan pandangan ini. Sebab, jika Iransyahri sebagai filsuf Muslim pertama, namun karya-karya tokoh itu tidak pernah ditemukan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama F³ilsafat Islam*, terj. Achmad Maimun Syamsudin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2005), h. 208.

²²³Sekedar mengetahui filsuf Peripatetis dan pemikiran filsafatnya, baca Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: Mentor Books, 1970); M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), h. 421-564; Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 25-128; Saeed Shaikh, *Studies in*

memiliki serentetan filsuf pendukung ajarannya. Disebutnya nama keempat filsuf Muslim ini dikarenakan mereka dikenal luas sebagai pendiri utama aliran Peripatetisme di Dunia Islam.

Para filsuf Peripatetis ini banyak menghasilkan karya-karya filsafat Islam bermutu tinggi. Sejumlah karya filsafat bercorak filsafat Peripatetis seperti kitab *f³ Falsafat al-Ula* karya al-Kind³; kitab *Ihsa' al-'Ulum*, kitab *Ara' Ahl al-Madinah al-Fa«ilah*, kitab *TaYsil al-Sa'±dah*, kitab *Fu£u£ al-±ikmah*, dan kitab *al-Musyiqiy al-Kab³r* karya al-Far±b³; kitab *al-Syif±*, kitab *al-Isy±rat wa al-Tanbih±t*, kitab *al-Naj±t*, kitab *al-Falsafah al-Masy±raqiyyah*, kitab *Mabda' wa al-Ma'±d*, dan kitab *'Uy-n al-±ikmah* karya Ibn S³n±; dan kitab *Tah±fut al-Tah±fut*, kitab *al-Kasyfu 'an Man±hi± al-Adillah*, dan kitab *Fail al-Maq±l f³ ma bain al-±ikmah wa al-Syari'ah min al-Ittiial* karya Ibn Rusyd.

Pada masa keemasan Islam, sejumlah filsuf lain telah memberikan kontribusi besar bagi dunia filsafat Islam. Misalnya seperti YaYya bin 'Ad³ (w. 974 M), penulis kitab *Tah©ib al-Akhl±q* dan *Maq±lah f³ al-TawYid li Syaikh YaYya bin 'Ad³ 893-974*; Ab- Sulaiman al-Sijist±n³ (w. 981 M), penulis kitab *Siwan al-±ikmah*, kitab *Al-Maqallid*, kitab *Al-Yan±bi'*, kitab *I£bat al-Nubuwa*, kitab *Al-Ifrikhar*, kitab *Sul±m al-Naj±t*, *Ris±lah Tuhfat Al-Mustajibin*, *Ris±lah Al-Bahira f³ al-Ma'±d*, dan kitab *Kashf Al-Mahj-b*; Ab- Hayyan al-Tauhid³ (w. 1009 M), penulis kitab *Al-Imta' wa al-Mu'anasah*; Ab- ±asan 'Amir³ (w. 922 M), seorang filsuf penulis kitab *al-I'l±m bi Man±qib al-Isl±m*, kitab *Fuiul Ma'±lim Al-Il±hiyyah*, kitab *Al-Qaul f³ Al-Ibiar wa al-Mubiar*, dan kitab *Al-Amad 'ala Al-Ab±d*; Ibn Miskawaih (w. 1030 M), penulis kitab *Tah©ib al-Akhl±q*, Bahmanyar ibn Mar©ban (w. 1066 M), penulis kitab *al-TaYsil*, Ab- Bar±kat al-Baghd±di (w. 1164 M), seorang filsuf penulis *Kit±b al-Mu'tab±r*; Ab- Bakar Ibn

Muslim Philosophy (New Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2006); T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publication, tt.).

Bajah (w. 1138 M), penulis kitab *Tadbir al-Mutawaffid*; dan Ibn ʿufayl (w. 1185 M), penulis kitab *ʿayy bin Yaqʿan*.²²⁴

Keberadaan filsafat Peripatetik memperoleh serangan hebat dari para teolog Asyʿariyah, seperti Ab- ʿamid al-Gazālī (w. 1111). Beliau mulai mengkritik filsafat melalui kitab *Maqṣid al-Falṣifah*, namun kritik tajamnya terlihat secara jelas di dalam kitab *Tahfut al-Falṣifah*. Al-Gazālī mengklaim bahwa para filsuf Muslim telah membuat kekeliruan total tentang metafisika dan gagasan-gagasan mereka tentang metafisika keliru, bahkan bertentangan dengan ajaran Islam.²²⁵ Al-Gazālī, seorang teolog besar pendukung aliran Asyʿariyah,²²⁶ secara sistematis membongkar cara berpikir filosofis para filsuf Muslim, misalnya Ibn Sīnā. Hal ini dilakukan, karena al-Gazālī mencoba mempertahankan pokok-pokok pikiran Asyʿarī (w. 935 M), sebab pemikiran-pemikiran para filsuf bertolak belakang dengan pemikiran-pemikiran pendiri aliran teologinya itu.²²⁷ Sedikitnya 20 persoalan metafisika menjadi sasaran kritik mantan rektor universitas Niṣamiyah Baghdad ini. Al-Gazālī mengklaim bahwa tiga pandangan filsuf membuat mereka menjadi kafir, sementara 17 lagi menjadikan mereka bisa dicap sebagai pelaku bidʿah.²²⁸ Tiga pandangan sesat para filsuf tentang metafisika, sehingga keyakinan mereka itu menjadikan mereka sebagai kafir, yakni pandangan mereka tentang kekadiman alam, pandangan mereka bahwa Allah Swt tidak mengetahui hal-hal bersifat *juʿl* (partikular), dan pandangan mereka tentang

²²⁴Lihat Ian Richard Netton, *Al-Farabī and His School* (London-New York: Routledge, 1992).

²²⁵Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamyaʿ al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 300-301.

²²⁶Muḥammad Abdurrahman Khan, *Muslim Contribution to Science and Culture: A Brief Survey* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980), h. 63.

²²⁷Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 21-22.

²²⁸Lihat Al-Gazālī, *Tahfut al-Falṣifah* (Kairo: Dār al-Maʿrif, 1966), h. 307-308. Ibn Rusyd menulis kitab *Tahfut Tahfut* sebagai kitab sanggahan terhadap kitab karya al-Gazālī *Tahfut al-Falṣifah*. Lihat Ab- al-Walīd Muḥammad bin Rusyd, *Tahfut al-Tahfut* (Kairo: Dār al-Maʿrif bi al-Miir, 1968).

kemustahilan kebangkitan jasmani.²²⁹ Demikianlah bahwa konsep metafisika para filsuf Muslim memperoleh sanggahan dari lawan mereka.

Ketika Imam Al-Gazālī³ sukses mengkritik filsafat Islam, terutama terhadap filsafat Ibn Sīnā, segera banyak ‘ulama Islam mengharamkan bagi umat Islam mempelajari filsafat. Bahkan berbagai institusi pendidikan Islam juga tidak mencantumkan mata pelajaran filsafat di dalam kurikulumnya.²³⁰ Kritik al-Gazālī³ terhadap konsep metafisika para filsuf Muslim memang memberikan pengaruh besar terhadap kelestarian filsafat Islam. Banyak ahli menduga bahwa kritik al-Gazālī³ terhadap filsafat Islam telah membuat tradisi intelektual Islam memudar. Tentu saja anggapan ini keliru. Oliver Leaman misalnya, menulis bahwa suatu kesalahan besar jika seseorang menganggap kritik al-Gazālī³ terhadap filsafat membuat tradisi filsafat Islam mati di dunia Islam. Namun benar jika dikatakan bahwa kritik al-Gazālī³ ini membuat tradisi filsafat Islam di dunia Timur Islam sempat memudar. Akan tetapi, tradisi filsafat Islam

²²⁹Lihat M. ‘Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Gazālī³* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 48-50; Aḥmad Fuad al-Ahwani, “Tahafutul Falasifah Karya al-Gazālī³”, dalam Aḥmad Daudy (ed.), *Segi-Segi Pemikiran Falsaf³ Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 65-77.

²³⁰Sebagai lembaga pendidikan Islam, madrasah-madrasah abad pertengahan sama sekali tidak mencantumkan pelajaran filsafat sebagai mata pelajaran wajib bagi pelajar-pelajar madrasah. Ketika khalifah al-Mutawakkil berkuasa, ia mendukung paham Sunni setelah khalifah sebelumnya mendukung paham Mu’tazilah. Ketika Nišām al-Mulk menjadi perdana menteri Bani Saljuk, ia mendirikan madrasah Nišamiyyah di kota Bagdad pada tahun 459 H/1067 M. Ia banyak pula mendirikan madrasah di wilayah-wilayah kekuasaan Bani Saljuk terutama di Irak dan Iran. Ide pendirian madrasah ini diikuti oleh banyak pejabat Istana Dinasti Saljuk dan penguasa Dinasti lain sehingga madrasah menjadi fenomena luar biasa sejak abad 11 M. Namun begitu, madrasah hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama, baik al-Quran dan hadis, hukum seperti fikih Syafi’³, dan tasawuf Sunni. Ilmu-ilmu non agama seperti filsafat tidak diajarkan di lembaga madrasah tersebut. Filsafat hanya diajarkan di *halaqah-halaqah* pribadi dan perpustakaan-perpustakaan. Lembaga-lembaga madrasah, sejak madzhab Sunni berkuasa atas kekhalifahan dan al-Gazālī³ sebagai rektor madrasah Nizhamiyah, tidak mengajarkan filsafat karena mereka telah mengharamkan umat Islam mempelajari filsafat. Filsafat hanya diajarkan di sekolah-sekolah Syi’ah Persia. Lihat Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi Dalam Islam* terj. Affandi dan Hasan Asari (Jakarta: Logos Publishing House, 1994); Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam* terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah (Surabaya: Risalah Gusti, 2003); Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Citapustaka Media, 2005).

tetap berkembang pesat di dunia Islam Barat pasca kritik al-Gazālī²³¹ tersebut. Hal ini ditandai oleh kemunculan kritik Ibn Rusyd (w. 1198 M) terhadap kritik al-Gazālī²³² terhadap filsafat Islam.²³¹

Kendati begitu, tidak bisa dipungkiri bahwa kritik al-Gazālī²³² ini memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran umat Islam, khususnya muslim Sunni. C. A. Qadir misalnya, menilai bahwa kritik al-Gazālī²³² ini memberikan pengaruh besar terhadap alam pikiran kaum Muslim. Masyarakat awam meyakini bahwa pemikiran filsafat bukan saja tidak berguna, bahkan anti Islam. Keyakinan ini membuat mereka membatasi bahkan menjauhi kajian-kajian filsafat. Sejak itulah, ortodoksi memperoleh pengaruh kuat di dunia Islam.²³² Tegasnya, kritik al-Gazālī²³² terhadap metafisika memang memberikan pengaruh besar terhadap keberlangsungan tradisi filsafat Islam masa depan, kendati hal itu tidak membuat filsafat Islam mati.

Beberapa puluh tahun kemudian, kritik al-Gazālī²³² terhadap ajaran Peripatetik dikritik oleh Ibn Rusyd. Ibn Rusyd menulis kitab *Tahāfut al-Tahāfut*, sebuah kitab pembela ajaran filsafat Peripatetik. Di dalam kitab ini, Ibn Rusyd membantah kritik al-Gazālī²³² tentang ajaran filsafat Peripatetik. Ia bahkan menuduh al-Gazālī²³² tidak memahami ajaran para filsuf Peripatetik secara baik dan benar sehingga kritiknya pun menjadi keliru. Bahkan ia berpendapat bahwa al-Gazālī²³² tidak mengkritik filsafat itu sendiri, sebab al-Gazālī²³² hanya mengkritik filsafat Peripatetik yang telah terdistorsi oleh Neo-Platonik, bukan filsafat Peripatetik yang murni Aristotelianisme. Bahkan dia menuduh al-Gazālī²³² tidak memahami secara baik pandangan-pandangan Aristotelianisme sebagai aliran filsafat

²³¹Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1999), h. 7.

²³²Lihat C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 104.

Peripatetis yang sejati.²³³ Kendati pun memperoleh pembelaan, nasib tradisi filsafat Peripatetik tetap masih berada di ujung tanduk. Ibn Rusyd hidup sezaman dengan Suhraward³, namun ia hidup di dunia Barat Islam, sementara Suhraward³ hidup di dunia Timur Islam.

c. Tasawuf/'Irfan

Sementara aliran tasawuf/'irfan²³⁴ telah mengalami dinamika kreatif sebelum masa kehidupan Suhraward³, bahkan aliran ini mencapai fase kematangan berkat filsuf yang sezaman Suhraward³, yakni Ibn 'Arab³. Secara metodologis, metode tasawuf/'irfan hanya bertumpu kepada penyucian hati semata, bukan bertumpu kepada argumentasi dan demonstrasi rasional.²³⁵ Mereka pun mengadakan perjalanan ruhani guna mendekatkan diri kepada Allah Swt sehingga mereka mampu mengetahui dan sampai kepada hakikat. Dengan ungkapan lain, aliran ini menggunakan metode intuitif (eksperensial). Tidak seperti kaum *Isyr±qiyah*, aliran ini menolak penggunaan argumentasi rasional, sembari meyakini bahwa kaki kaum rasionalis sebagai terbuat dari kayu rapuh. Metode aliran ini bertujuan sampai kepada hakikat, dan bukan ingin menyingkap hakikat sebagaimana pandangan kaum *Isyr±qiyah*.²³⁶ Bagi aliran ini, pengetahuan sebagai hasil penyingkapan intuisi lebih unggul

²³³Lihat Budhy Munawar Rachman, "Filsafat Islam", dalam MuYammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 327-328.

²³⁴Istilah tasawuf dan Irfan dikenal sebagai istilah mistisisme dalam Islam. Makna kedua istilah ini lihat Titus Burchardts, *An Introduction to Suf³ Doctrine*, trans. D.M. Matheson (Lahore: SH. MuYammad Ashraf, 1973), h. 3; Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf, 'Irfan, dan Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), h. 30; Al-Kalabadz³, *Al-Ta'aruf li Ma©±hib Ahl al-Taiawuf* (Kairo: tp, 1970), h. 25-32; Idris Shah, *Jalan Sufi*, terj. Karsidjo Djodjosuwarno (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985); Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 56-61. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chape Hill: The University of North Carolina Press, 1975), h. 23-290.

²³⁵Lihat Muhyidin Ibn 'Arab³, *Fuiui al-ikam*, terj. AYmad Sahidah dan N-rjannah Arianti (Yogyakarta: ISLAMIKA, 2004), h. 64.

²³⁶Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, h. 327. Bandingkan Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzaweri's Metaphysics; Introduction to the Arab³c Text of Sabzaweri's Sharh-i Manzumah* (McGill: McGill University-Tehran Branch, 1969), h. 7.

dari pada pengetahuan akal, sehingga pengetahuan para sufi sebagai hasil dari penyingkapan yang dicapai mereka lebih unggul dari pengetahuan filsuf sebagai hasil dari silogisme akal.²³⁷

Secara umum, mistisisme Islam dibagi menjadi dua aliran, yakni tasawuf sunni (tasawuf dualistik) dan tasawuf falsafi (tasawuf monistik). Sementara tasawuf Sunni dibagi pula menjadi dua, yakni tasawuf akhlaki dan tasawuf amali. Aliran tasawuf akhlaki tidak terlembagakan. Aliran tasawuf model ini hanya berisi ajaran-ajaran moral. Sementara tasawuf amali terlembagakan, dan dikenal sebagai tarekat. Sementara tasawuf falsafi berupaya memadukan visi mistis dan visi rasional. Ajaran-ajarannya memiliki kedua visi itu. Dalam aliran ini, banyak terminologi filsafat digunakan. Ajaran tasawuf ini tidak lepas dari pertemuan antar pelbagai tradisi, baik tradisi Islam, tradisi Yunani, tradisi Persia, tradisi India, maupun tradisi Kristen.²³⁸

Sejumlah tokoh tasawuf Sunni, ajaran, dan pelbagai karya mereka akan disebut berikut ini. Hasan Bair³ (w. 728 M), penulis kitab *Ri'ayah li Huq-q Allah*; Sufyan al-aur³ (w. 161 H), Ibr³m bin Adam (w. 777 M), Malik bin Dinar (w. 777 M), Rab³'ah Adawiyah (w. 752 M), sufi wanita pencetus konsep *MaYabbah* (cinta), Ab- Nair Bisyr al-Haf³ (w. 841 M), Ab- Hasyim al-Suf³ (w. 777 M), Syaq³q Balkh³ (w. 810 M), Ma'r-f Karkh³ (w. ?), Al-ari£ al-MuYasib³ (w. 858 M), Sari al-Saq³ (w. 257 H), Al-Kharraz (w. 277 H), SaYl Tustar³ (w. 895 M), Al-Junaid al-Baghdad³ (w. 910 M), Ab- Bakar Syibl³ (w. 846 M), Ab- 'Al³ Rudbar³ (w. 934 M), Fu«ail bin Iy±d (w. ?), penulis kitab *Miibah Syari'ah*; Ab- Nair Sarraj °us³ (w. 988 M), penulis kitab *al-Luma' f³ Tarikh Taihawwuf*; Ab- Bakar MuYammad al-Kal±ba©³ (w. 995 M), penulis kitab *al-Ta'±ruf li*

²³⁷William C. Chittick, "Ibn 'Arab³", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 497-507.

²³⁸A. Rivai Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002); Labib, *Mengurai Tasawuf*, h. 52-54.

Ma'hib Ahl al-Taiawwuf dan kitab *Ba'ir al-Faw'id f' Ma'ni al-Akhabir*; Ab- alib al-Makk³ (w. 996 M), penulis kitab *Qut al-Qul-b*; dan Ab- al-Qasim Abdul Kar³m al-Qusyair³ (w. 1073 M), penulis kitab *Risalah al-Qusyairiyyah f' 'Ilm al-Taiawwuf*.²³⁹

Aliran tasawuf Sunni mencapai titik puncak berkat Ab- 'amid al-Gaz³l (w. 1111 M). Selain berhasil mengharmonisasikan antara tasawuf dan syari'ah, al-Gaz³l telah menghasilkan sejumlah karya tasawuf, terutama kitab *Ihya' 'Ul-m al-Din* dan *Misykat al-Anwar*. Ketika menemukan tasawuf sebagai jalan kebenaran hakiki, al-Gaz³l banyak mengkritisi aliran-aliran pemikiran lain, terutama filsafat Peripatetik. Hal ini membuat al-Gaz³l menulis sejumlah kitab sebagai sarana untuk mengkritik ajaran filsafat Peripatetik itu sebagaimana terlihat dalam karya-karyanya seperti kitab *Maqsid al-Falasifah*, kitab *Tahfut al-Falasifah*, dan kitab *Munqiz mi al-~~al~~*. Al-Gaz³l tidak mengkritik aliran filsafat Ibn 'Arab³, aliran *Isyraqiyah* Suhraward³ al-Maqt-l, dan aliran *'ikmah Muta'aliyah* Mulla 'adra, sebab al-Gaz³l telah wafat ketika ketiga aliran itu berhasil dirumuskan oleh para pendirinya masing-masing. Tokoh-tokoh aliran Sunni belakangan tampaknya bisa dikatakan sebagai 'catatan kaki' pemikiran sufistik al-Gaz³l.

Sejumlah tokoh tasawuf falsafi, ajaran, dan karya-karya mereka sebagaimana terlihat berikut ini. Ab- Ya'q³d Bis'am³ (w. 877 M), sufi pencetus konsep *Fana f' Allah* (pelenyapan diri di dalam Allah), *Baqa bi Allah* (hidup abadi bersama Allah) dan *itti'ad*; 'un-n al-Miir³ (w. 860 M), penggagas konsep *ma'rifah*; 'usain bin Mani-r 'all³j (w. 913 M),²⁴⁰ penulis kitab *'awasin* yang menggagas paham *'ul-l*; 'Ain al-Qu'at al-

²³⁹Biografi singkat sebagian sufi ini dan sufi-sufi tasawuf Sunni lain dapat dilihat Ab- al-Qasim Abdul Kar³m Hawazin al-Qusyair³ al-Naisabur³, *Al-Risalah al-Qusyairiyyah f' 'Ilm al-Taiawwuf* (Kairo: D'r al-Khair, 1966), h. 383-442.

²⁴⁰Kehidupan dan pemikiran al-'all³j dapat dilihat Louis Massignon, *The Passion of al-'all³j: Mystic and Martyr of Islam*, trans. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1994).

Amadan³ (w. 1131 M), penulis kitab *TamẒīdat*; Ibn Farid Miir³ (w. 1234 M), sufi penulis *Diwān*, dan Farid al-Dīn Aḥmad³ (w. 1230 M), penulis kitab *Taḥkīrat al-Awliya'* dan kitab *Manẓiq al-ʿair*; Ibn Sabʿīn (1217-1271 M), penulis kitab *Budd al-ʿArif*, *Al-Kalām ʿala al-Masāil*, *Al-Siqliyyah*, *Risālah al-Naẓīhah*, dan *Rasāil*.

Pada masa Suhraward³ telah menjadi seorang filsuf Iluminasionis, aliran tasawuf falsafi mencapai fase kematangan. Ibn ʿArab³ (1165-1240 M)²⁴¹ dikenal luas sebagai pematang ajaran tasawuf falsafi ini. Teori terkenal dari Ibn ʿArab³ adalah teori *Waḥdat al-Wujūd* dan teori *Insān Kāmil*.²⁴² Pandangan-pandangan sufi dari Spanyol ini terlihat secara jelas di sejumlah karyanya semacam kitab *Futūḥ al-Makkiyyah*, kitab *Fuṭūḥ al-ʿilām*, kitab *Syajarat al-Kawn*, kitab *Tarjuman al-Aswāq*, kitab *ʿAnqa' Mughrib fī Khatam al-Awliya' wa Syams al-Maghrib*, kitab *al-ʿAbadillah*, kitab *Diwān*, kitab *al-Durrat al-Fakhira*, kitab *al-Fana fī l-Mushahada*, kitab *Fahrist al-Muʿallafāt*, kitab *Hilya al-Abdal*, kitab *Ijaza lil Malik al-Miḥaffar*, kitab *al-Intiḥār*, kitab *al-Isrāʾ*, kitab *Istilahat al-ḥuḥūḥ*, kitab *Jalāl wa al-Jamāl*, kitab *Kashf al-Maʿna*, kitab *Kawkab al-Durri fī Manāqib al-Nabī al-Miḥr*, kitab *Masyahid al-Asrār*, kitab *Mawaqī*, kitab *Misykat al-Anwār*, kitab *Mubasysyirat*, kitab *Muḥaddarat al-Abrar*, kitab *Rasā'il Ibn Arab*, kitab *Ruh al-Quds*, kitab *Wird*, dan kitab *al-Tadbirat al-Ilahiyya*. Semua kitab ini menampung gagasan-gagasan Ibn ʿArab³, dan semua karya-karya ini masih dapat ditemukan di pelbagai penjuru Dunia Islam.

²⁴¹A. E. Affifi, "Ibn ʿArab³", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), h. 399-400.

²⁴²Lihat Moulvi S. A. Q Husaini, *Ibn Arab³: The Great Muslim Mystic and Thinker* (Lahore: S. H. Muḥammad Ashraf, 1977); A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arab³* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Stephen Hirstenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syekh al-Akbar Ibn ʿArab³*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).

Kendati banyak memperoleh kecaman dari para ‘ulama fikih dan sufi, ajaran Ibn ‘Arab³ ternyata memiliki banyak pengagum. Ajarannya misalnya, dilestarikan oleh ¢adr al-D³n al-Qunaw³ (w. 1274 M), penulis sejumlah kitab seperti *Syar’ al-Arba’in Hadi£an*, kitab *Mift±h al-Gaib*, kitab *al-Nuiui*, dan kitab *al-Fuq-q*; Sa’d al-D³n Hammuyah (w. 1252 M), Auhad al-D³n Balyani (w. 1288 M), penulis *Ris±lah al-Ahadiyyah*; Sa’id al-D³n Farghan³ (w. 1296 M), penulis *Muntaha al-Madarik*; Fakhr al-D³n ‘Iraq³ (w. 1298 M), penulis kitab *Lam±’at*; Jal±l al-D³n Rum³ (w. 1274 M), penulis kitab *Diw±n-i Shams-i Tabrizi*, kitab *Ma£nawi*, kitab *Majali-i Sab’ah*, kitab *Mak±tib*, dan kitab *F³hi ma F³hi*²⁴³; Af³f al-D³n at-Tilims±n³ (1291 M), penulis *Diw±n*, *Syar’ al-Asma al-±usna*, dan *syara’* atas kitab *Mana©il al-Sa’irin* karya ‘Abd Allah Aniar³; Mu’ayyidd³n al-Jand³ (w. 1291 M), menulis komentar atas kitab *Fuiui al-±ikam* karya Ibn ‘Arab³; ‘Az³z al-D³n Nasaf³ (w. 1300 M), Yunus Emre (w. 1320 M); Syekh Mahmud Syabistar³ (w. 1320 M), penulis kitab *Gulsyan-i Raz*; Daud al-Qaisar³ (w. 1350 M); Rukn al-D³n Syiraz³ (w. 1367 M), menulis komentar atas kitab *Fuiui al-±ikam* karya Ibn ‘Arab³; Sayyid ‘Al³ (w. 1385 M), Abdul Kar³m al-Jill³ (1366-1429 M), penulis kitab *al-Ins±n al-Kamil f³ Ma’rifati al-Aw±khir wa al-Aw±il*, kitab *An-Namus al-‘Azam*, dan kitab *Mar±tib al-Wuj-d*; dan Sayyid Haidar Amul³ (w. 1385 M), selain menulis komentar atas kitab *Fuiui al-±ikam* karya Ibn ‘Arab³, menulis sejumlah kitab seperti *Jami’ Asrar*.²⁴⁴

Sejarah mencatat bahwa tarekat menjadi sebuah fenomena penting sejak abad ke-6 H/12 M. Periode ini ditandai oleh perubahan pola kehidupan para sufi, dari pola individual ke pola institusional. Konsekuensinya, sejumlah kelompok sufi eksklusif muncul, dan ini

²⁴³Lihat William C. Chittick, *The Suf³ Path of Love* (Albany: State University of New York Press, 1983), hlm. 1-16.

²⁴⁴Lihat Chittick, “The School of Ibn ‘Arab³”, hlm. 510-521; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, hlm. 202-206.

dikenal sebagai tarekat. Sepanjang sejarahnya, ada beberapa tarekat sufi. Semasa Suhraward³ hidup, sejumlah tarekat telah didirikan oleh para pendiri masing-masing. Misalnya, tarekat Qadiriyyah, didirikan oleh ‘Abdul Qadir Jailan³ (w. 1166 M); tarekat Sya‘iliyyah, didirikan oleh Ab-l ‘asan Sya‘al³ (w. 1258 M); tarekat Kubrawiyyah, didirikan oleh Ab- al-Jannab Najm al-D³n bin Umar al-Kubra (w. 1221 M); tarekat Chistiyyah, didirikan oleh Khwajah Mu’in al-D³n ‘asan (w. 1236 M); tarekat Suhraward³yah, didirikan oleh ‘Umar al-Suhraward³ (w. 1236 M); tarekat Khalwatiyyah, didirikan oleh ‘Umar al-Khalwat³ (w. 1398 M); tarekat Rifa’iyyah, didirikan oleh A‘mad Rifa’³ (w. 1182 M); dan tarekat Yasaviyya, didirikan oleh A‘mad bin Ibrāhīm bin ‘Al³ al-Yas³ (w. 1166 M).²⁴⁵ Suhraward³ tidak bisa dipastikan memiliki hubungan dengan sejumlah pendiri masing-masing tarekat tersebut.

D. LATAR BELAKANG INTERNAL

²⁴⁵Sejarah beserta ajarannya lihat Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. M. Solihin, dkk (Bandung: Mizan, 2003); H.A.R.Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, (New York: A Mentor Book, 1955), h. 120-126.

1. Biografi Intelektual Suhraward³ *al-Maqt-l*

Dalam sejarah intelektual Islam, menurut Netton, sedikitnya ada tiga sufi besar Muslim memiliki nama Suhraward³.²⁴⁶ Berikut uraian ringkas tentang tiga sufi tersebut.

Pertama. Abdul Qadir Ab- Najib al-Suhraward³ (w. 564 H/1168 M). Ia diketahui sebagai keturunan khalifah Ab- Bakar ϕ idd³q. Ia dilahirkan di desa Suhraward pada tahun 490 H/1097 M, dan wafat di Baghdad pada tahun 562 H/1168 M. Ia belajar hadis kepada Al³ bin Nabhan, belajar fikih kepada As'ad al-Maihan³, dan belajar tasawuf kepada Hammad al-Dabbas dan A'Ymad al-Gaz \pm l³. Ia pernah mengajar di universitas Ni \mathfrak{s} amiyyah.²⁴⁷ Ia mendirikan sebuah *ribath* di Tigris. Ia memiliki sejumlah murid seperti Ab- Mu'Yammad Ru ϕ bihan Baql³ Syir \pm z³ (w. 1209 M), Ism \pm ' \mathfrak{z} l al-Qasr³ (w. 1193 M), dan Ammar al-Bidlis³ (w. 1200 M).²⁴⁸ Ia mengarang sebuah karya sufistik yakni *Adab Muridin*.²⁴⁹ Ia masuk ke dalam genealogi spiritual tarekat Kubrawiyyah.²⁵⁰ Ia dikenal luas sebagai pendiri tarekat Suhraward³yah.²⁵¹

Kedua. Syihab al-D³n Ab- 'af \mathfrak{s} 'Umar Suhraward³ (540 H/1145 M-632 H/1234 M). Ia lahir di Suhraward pada tahun 539 H/1145 M. Ia banyak menuntut ilmu kepada sejumlah guru. Ia menuntut ilmu kepada pamannya, syekh Abdul Qadir Ab- Naj³b al-Suhraward³. Ia

²⁴⁶Ian Richard Netton, *A Popular Dictionary of Islam* (Surrey: Curzon Press, 1992), h. 237.

²⁴⁷A.J. Arberry, *An Introduction to the History of Suf³sm* (London-New York-Toronto: Longmans, Green and CO, 1942), h. 68-69.

²⁴⁸J. Spencer Trimingham, *The Suf³ Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), h. 34.

²⁴⁹Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam* terj. Sapardi Djoko Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 250.

²⁵⁰M. Isa Waley, "Najm al-D³n Kubra dan Tarekat Kubrawiyyah", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2003), h. 110.

²⁵¹Trimingham, *The Suf³ Orders*, h. 14.

pernah berjumpa sejumlah sufi terkemuka seperti Umar bin al-Far³d di Mekkah, Sa'd³ dan Baha' al-D³n ^aakariyya al-Multan³ di Bagdad. Ia mendapatkan kepercayaan besar dari salah satu khalifah Dinasti Abb±syiah, yakni khalifah al-Nai³r karena ia pernah diangkat sebagai guru besar dan menjadi duta khalifah ke sejumlah negeri Muslim.²⁵² Bahkan khalifah al-Nai³r mendirikan sebuah ribath bagi Ab- ʿaḥsān supaya ia bisa mengembangkan tarekat Suhraward³yyah. Ribath ini terus dipimpin oleh anaknya yakni Imad al-D³n (w. 655 H/1257 M), dan cucunya, yakni Abd al-Rahm±n.²⁵³ Ia sangat toleran terhadap orang-orang Syi'ah.²⁵⁴ Ia diketahui memiliki sejumlah murid terkemuka seperti syekh Said, Kamal al-D³n Ism±'3l Iifahan³,²⁵⁵ syekh Baha al-D³n ^aakariyya (w. 1262 M), syekh N-r al-D³n Mubarak Ga©naw³, dan Qa«³ ʿamid al-D³n.²⁵⁶ Ia menulis sebuah kitab tasawuf yakni *Aw±rif al-Ma'±r³f*,²⁵⁷ sebuah karya standar tentang mistisisme.²⁵⁸ Karya ini menjadi salah satu karya baku tentang tasawuf di madrasah-madrasah India.²⁵⁹

Ketiga. Syihab al-D³n Ab- al-Fut-h YaḤya ibn Habash ibn Amirak al-Suhraward³ (w. 587 H/1191 M). Ia dikenal sebagai pendiri

²⁵²Arberry, *An Introduction*, h. 69-70.

²⁵³Trimingham, *The Suf³ Orders*, h. 33-37.

²⁵⁴Grunebaum, *Classical Islam*, h. 198.

²⁵⁵Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, h. 408.

²⁵⁶ Sayyid Athar Abbas Rizvi, "Tasawuf di Anak Benua India: Tarekat dan Puisi Spiritual Dalam Bahasa Ragional", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2003), h. 316-321.

²⁵⁷Lihat Syaikh Shihab al-D³n 'Umar bin MuḤammad Suhraward³, *Aw±rif al-Ma'±r³f* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2006).

²⁵⁸B. A. Bar, "Abdul Qadir Jaelani dan Syihab al-D³n Suhraward³", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1 (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2001), h. 354.

²⁵⁹Schimmel, *Dimensi Mistik*, h. 250.

aliran filsafat Illuminasi.²⁶⁰ Penelitian ini mengkaji tokoh pendiri aliran Illuminasi ini.

Patut dimaklumi bahwa tradisi *rihlah ilmiyah* telah menyulitkan rekonstruksi biografi para pemikir Islam. Suhraward³ sendiri sering melakukan praktik safari akademis ini, sebab ia banyak mengunjungi sejumlah negeri guna menuntut ilmu, sehingga hal ini menyulitkan rekonstruksi terhadap biografinya. Namun demikian, bagian ini akan semaksimal mungkin merekonstruksi biografinya.

a. Polemik Seputar Suhraward³

Para penulis Modern menyebut secara berbeda tentang nama dan tahun lahir serta wafat Suhraward³. Dalam konteks nama, penulis seperti Arthur J. Arberry²⁶¹ menyebut namanya sebagai Syihab al-D³n Ab- Fut-h Aẓmad (atau Yaẓya) bin Habash (atau Ya'ish) bin Amirak. Penulis seperti W.M. Thackston²⁶² menyebut namanya sebagai Syihab al-D³n Yaẓya bin Habash bin Amirak Suhraward. Para penulis seperti Muẓammad Al³ Ab- Rayyan²⁶³ dan Ab- al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazan³²⁶⁴ menyebut namanya sebagai Ab- Fut-h Yaẓya bin Habash bin Amirak. Para penulis seperti Ian Richard Netton,²⁶⁵ A. Rivai

²⁶⁰Seyyed Hossein Nasr, "Shihab al-D³n Suhraward³ *Maqt-l'*", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2001), h. 383-396.

²⁶¹Arberry, *An Introduction*, h. 70.

²⁶²W.M. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yaẓya Suhraward³* (London: The Octagon Press, 1982), h. 1.

²⁶³Muẓammad 'Al³ Ab- Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah* (Beirut: Dar al-°alabah al-‘Arab, 1969), h. 17. Rayyan menyebut pula bahwa nama aslinya adalah Ab- Fut-h Muẓammad bin Yaẓya.

²⁶⁴Ab- al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazan³, *Suf³ Dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar Tentang Tasawuf* (Bandung: Pustaka, 1985), h. 193.

²⁶⁵Ian Richard Netton, "Unsur-unsur Neoplatonis filsafat Iluminasi Suhraward³; Filsafat sebagai Tasawuf", dalam Seyyed Hossein Nasr, dkk, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), h. 429; Idem, *A Popular Dictionary*, h. 237; Idem, *Allah Trancendent: Studies in the*

Siregar,²⁶⁶ Hasyimsyah Nasution,²⁶⁷ dan Khalid al-Walid²⁶⁸ menyebut namanya sebagai Syihab al-D³n Ab- Fut-h Ya'ya bin Habash bin Amirak al-Suhraward. Penulis seperti Haidar Bagir²⁶⁹ menyebut namanya sebagai Syihab al-D³n bin Habasy bin Amirak bin Ab- Fut-h al-Suhraward³. Penulis seperti Hossein Ziai²⁷⁰ menyebut namanya sebagai Ya'ya bin Habasy bin Amirak Ab- Fut-h Suhraward³. Sementara penulis seperti Amroeni Drajat²⁷¹ menyebut namanya sebagai Ab- Fut-h Ya'ya bin Habash bin Amirak al-Suhraward³. Demikian pandangan para penulis Modern.

Para penulis biografi Klasik menyebut nama Suhraward³ secara berbeda pula. Ibn Khallikan²⁷² menyebut namanya sebagai Ab- Fut-h Ya'ya bin Habash bin Amirak. Ia menyebut nama aslinya sebagai A'ymad. Sementara Ibn Ab³ Uiaibi'ah²⁷³ menyebut namanya sebagai Umar. Demikian pandangan penulis Klasik.

Jadi, para penulis biografi Suhraward³ tidak sepakat tentang nama Suhraward³. Sebagian mereka menyebut nama aslinya sebagai A'ymad. Sebagian lain menyebutnya sebagai Umar. Sebagian lain

Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmologi (England: Curzon Press, 1994), h. 256.

²⁶⁶Rivai Siregar, *Tasawuf*, h. 164.

²⁶⁷Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 143.

²⁶⁸Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla 'adra: Konsep Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul dalam Epistemologi F³lsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah* (Bandung: Muthahhari Press, 2004), h. 85.

²⁶⁹Bagir, *Buku Saku*, h. 127.

²⁷⁰Hossein Ziai, "Syihab al-D³n Suhraward³: Founder of the Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 449. Dalam artikel lain, Hossein Ziai menyebutnya sebagai Shihab al-D³n Ya'ya bin Amirak Ab- Futuh al-Suhraward³. Lihat Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhraward³'s Illuminationist Political Doctrine", dalam Charles E. Butterworth (ed.). *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S Mahdi*. Cambridge: Center For Middle Eastern Studies of Harvard University Press, 1992.

²⁷¹Amroeni Drajat, *F³lsafat Iluminasi: Sebuah Kajian terhadap Konsep Cahaya Suhraward³* (Jakarta: Riora Cipta, 2002), h. 11; Idem, *Suhraward³: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LkiS, 2005), h. 29.

²⁷²Dikutip dalam Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyah*, h. 17.

²⁷³*Ibid.*

menyebutnya sebagai Ab- Fut-h Ya'ya. Sebagian lain menyebut Syihab al-D³n Ab- Fut-h. Sementara sebagian lagi menyebut namanya sebagai Syihab al-D³n Ya'ya. Sementara mereka sepakat bahwa nama ayahnya adalah Habash.

Kendati begitu, menurut Ibn Khallikan,²⁷⁴ Ab- Rayyan,²⁷⁵ dan al-Taftazani,²⁷⁶ bahwa Suhraward³ diberi gelar Syihab al-D³n al-Suhraward³ *al-Maqt-l*. Ia digelari pula sebagai Ab- Fut-h. Dengan demikian, jelas bahwa nama aslinya adalah Ya'ya atau A'mad atau Mu'ammad.

Para penulis biografi Suhraward³ tidak sepakat pula tentang tahun kelahiran Suhraward³. Misalnya, Arberry²⁷⁷ menyebut bahwa ia lahir tahun 549 H/1155 M. Sementara Seyyed Hossein Nasr,²⁷⁸ Walbridge,²⁷⁹ Netton,²⁸⁰ Amroeni,²⁸¹ menyatakan bahwa ia lahir tahun 549 H/1153 M. Ziai menyatakan secara tidak konsisten, bahwa ia lahir 549 H/1155 M²⁸² dan tahun 549 H/1154 M.²⁸³ Namun Majid Fakhry²⁸⁴

²⁷⁴Dikutip dalam Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 17.

²⁷⁵Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 17.

²⁷⁶Al-Taftazani, *Suf³ Dari Zaman ke Zaman*, h. 193.

²⁷⁷Arberry, *An Introduction*, h. 70.

²⁷⁸Nasr, *Intelektual Islam*, h. 69; Idem, *Tiga Madzhab Utama*, h. 103; Idem, "Shihab al-D³n Suhraward³ Maqtul", h. 373. Dalam karya lain, Nasr menyebut bahwa ia lahir tahun 548 H/1153 M. Idem, *Science and Civilization in Islam* (New York: Mentor Books, 1970), h. 328.

²⁷⁹John Tuthil Wallbridge, *The Philosophy of Qutb al-D³n Shiraz³: A Study in the Integration of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), h. 4.

²⁸⁰Netton, *Allah Trancendent*, h. 256. Dalam artikel lain, Netton menyebut bahwa Suhraward³ wafat tahun 548/1153. Idem, "Unsur-Unsur Neoplatonis", h. 429; Idem, *Al-Far±b³ and his School* (London: Routledge, 1992), h. 16.

²⁸¹Amroeni, *F³lsafat Illuminasi*, h. 11; Idem, *Suhraward³*, h. 29.

²⁸²Hossein Ziai, *Suhraward³ dan F³lsafat Illuminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Mu'ammad dan Munir (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 22.

²⁸³Ziai "The Source and Nature", h. 304; Idem, "Shihab al-D³n Suhraward³", h. 449.

²⁸⁴Fakhry, Majid, *Sejarah F³lsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), h. 129; Idem, "Philosophy and Theology from the Eighth Century C.E. to the Present", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1999), h. 293.

dan Bagir²⁸⁵ menyebut bahwa ia lahir tahun 1154 M. Selain itu, Hasyimsyah²⁸⁶ menyatakan bahwa ia lahir tahun 548 H/1153 M. Selain itu, Oliver Leaman²⁸⁷ menyebut bahwa ia lahir tahun 549 H/1154 M. Walid²⁸⁸ menyatakan bahwa ia lahir tahun 587 H/1153 M. Sementara al-Taftazani²⁸⁹ dan Ali Dawani²⁹⁰ menyebut bahwa ia lahir tahun 550 H. Sementara Rayyan²⁹¹ menyebut bahwa ia lahir tahun 545 H atau 555 H. Demikian pandangan para penulis biografi Suhraward³.

Demikian pula para penulis biografi Suhraward³ tidak sepakat tentang tahun wafat Suhraward³. Syahrazuri,²⁹² Ibn Khallikan,²⁹³ dan Rayyan²⁹⁴ menyebut bahwa ia wafat tahun 576 H. Sementara Ibn Ab³ Uiaibi'ah²⁹⁵ menyatakan bahwa ia wafat tahun 586 H. Kemudian Ab-Im±d al-Hanbal³²⁹⁶ menyebut bahwa ia wafat tahun 587 H. Kemudian Ibn al-'Im±d al-Iifahan³²⁹⁷ menyatakan bahwa ia wafat tahun 588 H. Sementara itu, Schimmel,²⁹⁸ Roger Allen,²⁹⁹ Hitti,³⁰⁰ Palacious,³⁰¹

²⁸⁵Bagir, *Buku Saku*, h. 127.

²⁸⁶Hasyimsyah, *F³lsafat Islam*, h. 143.

²⁸⁷Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1999), h. 10

²⁸⁸Walid, *Tasawuf Mulla Shadra*, h. 85.

²⁸⁹Al-Taftazani, *Suf³ Dari Zaman ke Zaman*, h. 193.

²⁹⁰Ali Dawani, *Islamic Idol* terj. Nainul Aksa dan eka Taurisia (Jakarta: Al-Huda, 2009), h. 329.

²⁹¹Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 19.

²⁹²Dikutip dalam Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 29.

²⁹³Dikutip dalam Dawani, *Islamic Idol*, h. 330.

²⁹⁴Rayyan, *Uiul Falsafah al-Isyr±qiyyah*, h. 29.

²⁹⁵Dikutip dalam MuYammad Jalal Ab- Fut-h Syarif, *al-Ma©hab al-Isyr±q: Baina Falsafah wa al-D³n f³ Fikr al-Islamy* (Kairo: Dar Ma'arif, 1972), h. 151-152.

²⁹⁶*Ibid*, h. 152.

²⁹⁷Dikutip dalam Rayyan, *Uiul Falsafah al-Isyr±qiyyah*, h. 29.

²⁹⁸Schimmel, *Dimensi Mistik*, h. 267.

²⁹⁹Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literatur* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), h. 4.

³⁰⁰Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present* (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), h. 586.

³⁰¹Miguel Asin Palacious, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers* (Leiden: E.J. Brill, 1978), h. 137.

Fakhry,³⁰² Bruijen,³⁰³ Hourani,³⁰⁴ Burckhardts,³⁰⁵ Julian Baldick,³⁰⁶ Thackston,³⁰⁷ Yarshater,³⁰⁸ dan Bagir³⁰⁹ menyebut bahwa ia wafat tahun 1191 M. Selain itu, al-Taftazani³¹⁰ dan Rivai³¹¹ menyebut bahwa ia wafat tahun 578 H. Kemudian, Muthahhari³¹² menyebut bahwa ia wafat tahun 581 atau 590 H (1185 atau 1194). Sementara itu, Nasr,³¹³ Ziai,³¹⁴ Wallbridge,³¹⁵ Leaman,³¹⁶ Habil,³¹⁷ Murata,³¹⁸ Netton³¹⁹ Amroeni,³²⁰ dan Hasyimasyah³²¹ menyebut bahwa ia wafat tahun 587 H/1191 M. Di pihak lain, M.th Houtsma, Wensink, Heffening, Provencial³²² Arberry³²³ dan Corbin³²⁴ menyebut bahwa ia wafat tahun 578 H/1191

³⁰²Fakhry, "Philosophy and Theology", h. 293; Idem, *Sejarah F³lsafat Islam*, h. 129.

³⁰³J.T.P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems* (Surrey: Curzon Press, 1997), h. 42.

³⁰⁴Albert Hourani, *Albert, A History of the Arab Peoples* (Cambridge: Massachusetts, 1991), h. 176.

³⁰⁵Burckhadts, *An Introduction*, h. 154

³⁰⁶Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Suf³sme* (New York-London: I.B. Tauris & C.O. Ltd. Publishers, 1992), h. 73.

³⁰⁷Thackston, *The Mystical*, h. 1.

³⁰⁸Ehsan Yarshater, "The Persian Presence in the Islamic World", dalam Richard G. Hovannisian dan George Sabagh (ed.), *The Persian Presence in the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), h. 83-84.

³⁰⁹Bagir, *Buku Saku*, h. 128.

³¹⁰Al-Taftazani, *Suf³ Dari Zaman ke Zaman*, h. 193.

³¹¹Rivai, *Tasawuf*, h. 164.

³¹²Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, h. 408.

³¹³Nasr, *Science and Civilization*, h. 328; Idem, "Suhraward³ al-Maqtul", h. 373; Idem, *Tiga Madzhab Utama*, h. 106.

³¹⁴Ziai, *Suhraward³ dan F³lsafat Illuminasi*, h. 22; Idem "The Source and Nature", h. 304.

³¹⁵Wallbridge, *The Philosophy*, h. 4.

³¹⁶Leaman, *A Brief Introduction*, h. 10.

³¹⁷Abdurrahman Habi³¹ "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossriad, 1987), h. 34-35.

³¹⁸Sachiko Murata "The Angels", dalam dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossriad, 1987), h. 329.

³¹⁹Netton, *A Popular Dictionary*, h. 237; Idem, *Al-Far[±]b³ and his School*, h. 16; Idem, "Unsur-Unsur Neoplatonis", h. 329; Idem, *Allah Trancendent*, h. 256.

³²⁰Amroeni, *F³lsafat Illuminasi*, h. 14.

³²¹Hasyimasyah, *F³lsafat Islam*, h. 144.

³²²M.Th. Houtsma, *et. al, F³rst Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Leiden-New York-Kobenhavn-Koln: E.J. Brill, 1987), h. 506.

³²³Arberry, *An Intoduction*, h. 70.

M. Sementara Bowering³²⁵ menyebut bahwa ia wafat tahun 593 H/1197 M. Namun, Khalid Walid³²⁶ menyebut bahwa ia wafat tahun 587 H/1192 M.

Kendati ada polemik seputar kehidupannya, akan tetapi dapat disimpulkan bahwa Suhraward³ dilahirkan di desa Suhraward, sebuah desa kecil dekat kota Zanjan.³²⁷ Lebih tepatnya, desa ini berada di sekitar pegunungan Zagros, sebelah selatan kota Zanjan. Desa ini dikenal sebagai desa penghasil sejumlah sufi terkemuka seperti Ab-Najib Suhraward³ dan Umar Suhraward³.³²⁸ Jadi, ia disebut sebagai Suhraward³ karena ia berasal dari desa Suhraward. Penyebutan nama tempat kelahiran seorang ulama sebagai nama populer lazim digunakan oleh masyarakat Persia ketika menyebut nama ulama tersebut.

b. Masa Studi

Para ahli pendidikan Islam telah membagi lingkungan pendidikan menjadi tiga. *Pertama*. Pendidikan informal (pendidikan keluarga). *Kedua*. Pendidikan formal (pendidikan sekolah). *Ketiga*. Pendidikan non-formal (pendidikan masyarakat).³²⁹ Pembagian ini bisa digunakan sebagai cara mengetahui masa perjalanan studi Suhraward³.

Suhraward³ tampaknya telah memperoleh pendidikan informal dari keluarganya. Kedua orang tuanya telah memainkan peranan tidak

³²⁴Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan paul, 1983), h. 206.

³²⁵Gehard Bowering "Ideas of Time in Persian Mysticism", dalam Richard G. Hovannisian dan George Sabagh (ed.), *The Persian Presence in the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), h. 196.

³²⁶Walid, *Tasawuf Mulla Shadra*, h. 86.

³²⁷Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 103.

³²⁸Nasr, *Intelektual Islam*, h. 88.

³²⁹Haidar Putera Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia* (Bandung: Cita Pustaka Media, 2001), h. 16.

kecil terhadap perkembangan potensinya, sekecil apapun itu. Mereka tentu akan memberikan pendidikan terbaik bagi Suhraward³. Diduga keluarganya memiliki latar keilmuan yang tinggi. Mungkin orang tuanya adalah seorang fuqaha, teolog, filsuf, atau pun sufi. Faktor gen agaknya menjadikan Suhraward³ sukses secara akademis. Hanya saja, tidak diperoleh fakta historis tentang pendidikan informal ini.

Setelah menempuh pendidikan informal, Suhraward³ memasuki tahap studi formal. Sama sekali belum ditemukan data bahwa ia pernah mengenyam pendidikan *kuttab* atau pun madrasah. Sejarah mencatat bahwa kedua lembaga pendidikan Islam ini menjadi lembaga pendidikan Islam menonjol pada masa abad pertengahan.

Jadi, tidak bisa diketahui secara pasti apakah Suhraward³ pernah memasuki *kuttab*. Namun mengingat bahwa *kuttab* menjadi lembaga pendidikan dasar abad pertengahan, rasanya mustahil Suhraward³ tidak pernah belajar di lembaga pendidikan ini. Pada abad pertengahan, *kuttab* hanya diperuntukkan kepada para pelajar tingkat dasar. Usia pelajar *kuttab* ini berkisar antara lima sampai sepuluh tahun.³³⁰ Di lembaga ini, para pelajar disugahi mata pelajaran menulis, membaca, tata bahasa, al-Quran, serta dasar-dasar Islam.³³¹ Jika Suhraward³ memang pernah masuk *kuttab*, berarti ia mempelajari ilmu-ilmu ini, dari usia lima sampai sepuluh tahun.

Tidak bisa dipastikan pula apakah Suhraward³ pernah masuk madrasah setelah tamat dari lembaga *kuttab*. Sejarah pendidikan Islam menunjukkan bahwa lulusan *kuttab* bisa langsung masuk ke madrasah.³³² Sementara itu, madrasah pun menjadi lembaga

³³⁰George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), h. 19; Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*, h. 27.

³³¹Lihat 'Abdul al-Raġmān ibn Khald-n, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), h. 594-595; Nakosteen, *Kontribusi Islam*, h. 62.

³³²Makdisi, *The Rise of Colleges*, h. 19.

pendidikan Islam cukup populer ketika ia masih hidup. Madrasah dipopulerkan oleh Nişam al-Mulk (w. 1092 M) di sejumlah wilayah kekuasaan Dinasti Seljuk.³³³ Pada masa Suhraward³ masih hidup, madrasah telah banyak didirikan oleh para penguasa. Nakosteen mencatat 58 madrasah telah didirikan di daerah Persia dan Iraq seperti Isfahan, Rayy, Qom, Kasyan, Gorgan, Yezd, Hamadan, Nishapur, Herat, Basrah, Baghdad, dan Mosul.³³⁴ Para sultan Seljuk Anatolia banyak pula membangun sejumlah madrasah.³³⁵ Penguasa Dinasti Ayyubiyah telah mendirikan 61 madrasah di Mesir, Palestina dan Syiria.³³⁶ Pada masa ini pula, 128 madrasah telah eksis di Damaskus.³³⁷ Dalam catatan biografinya, Suhraward³ telah mengunjungi seluruh kawasan tempat madrasah-madrasah ini didirikan.

Dugaan bahwa Suhraward³ pernah masuk Madrasah bisa diterima dan bisa ditolak. Diterima karena sejumlah madrasah Syi'ah di Persia masih mengajarkan filsafat.³³⁸ Boleh jadi, ia pernah menjadi murid madrasah-madrasah Syi'ah Persia untuk mempelajari filsafat. Sementara itu, dugaan ini bisa ditolak karena Suhraward³ dikenal sebagai pengkaji filsafat. Sementara mayoritas madrasah, yakni madrasah Sunni, sama sekali tidak mengajarkan filsafat.³³⁹ Namun demikian, semua ini masih dugaan saja, apalagi tidak bisa dipastikan apakah Suhraward³ pernah masuk madrasah, baik madrasah Syi'ah maupun madrasah Sunni.

³³³Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*, h. 75-86.

³³⁴Nakosteen, *Kontribusi Islam*, h. 62.

³³⁵Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*, h. 89.

³³⁶Almad Syalabi, *History of Muslim Education* (Beirut: Dar al-Kasysyaf, 1954), h. 60-63.

³³⁷Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*, h. 88.

³³⁸Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Sains: An Illustrated Study* (London: t.p, 1976), h. 17-19; Azyumardi Azra "Pendidikan Tinggi Islam dan Kemajuan Sains (Sebuah Pengantar)", dalam Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi Dalam Islam* terj. Affandi dan Hasan Asari (Jakarta: Logos, 1994), h. viii.

³³⁹Stanton, *Pendidikan Tinggi*, h. 57; Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*, h. 109-110.

Salah satu sebab bahwa Suhraward³ tidak diketahui pernah masuk madrasah atau tidak adalah sebagai berikut. Kendati madrasah menjadi populer, namun karakter pendidikan Islam abad pertengahan tidak diikat oleh lembaga pendidikan Islam tertentu. Artinya, kualitas sebuah lembaga pendidikan tidak dianggap lebih penting dari pada kualitas pengajar. Jadi, pada masa ini, karakter dan pengetahuan tenaga pengajar lebih penting dari pada lembaga pendidikan Islam itu sendiri.³⁴⁰ Sebab itulah, biografi Suhraward³ tidak mencatat bahwa ia pernah atau tidak masuk madrasah. Biografinya hanya mencatat sejumlah guru, tanpa menyebut bahwa guru tersebut adalah guru sebuah madrasah tertentu.

Suhraward³ menyelesaikan pendidikan formal pertamanya di kota Maraghah,³⁴¹ Azerbaizan (Persia). Di kota ini, ia berguru kepada Majd al-D³n al-Jill³, seorang faqih, teolog,³⁴² filosof, teosof, dan dokter.³⁴³ Sebab itulah, Suhraward³ mempelajari dari al-Jill³ seperti ilmu fikih, teologi, filsafat, teosofi, kimia dan kedokteran.³⁴⁴ Fakhr al-D³n al-Raz³, seorang teolog Asy'ariyyah, adalah murid al-Jill³. Jadi al-Raz³ adalah teman sekelas Suhraward³.³⁴⁵ Al-Jill³ dikenal luas sebagai salah seorang filsuf pendukung aliran filsafat Peripatetik,³⁴⁶ sehingga tidak salah jika disimpulkan bahwa Suhraward³ mulai mengenal ajaran-ajaran Peripatetik dari al-Jill³.

³⁴⁰Nasr, *Science and Civilization*, h. 73.

³⁴¹Nasr, *Tiga Mazhab Utama*, h. 104.

³⁴²Al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, h. 193.

³⁴³Dawani, *Islamic Idol*, h. 330.

³⁴⁴Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 19; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 23.

³⁴⁵Ketika Suhraward³ sudah wafat, al-Raz³ diberi oleh seseorang sebuah kitab karya Suhraward³, yakni kitab *Talw³Y±t*, lalu al-Raz³ mencium buku itu sembari menangis karena mengenang masa lalunya bersama Suhraward³. Nasr, *Tiga Mazhab Utama*, h. 104; Idem, "Fakhr al-D³n al-Raz³", dalam M.M. Sharif (ed.), M. M, (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1-2, (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), h. 643; Dawani, *Islamic Idol*, h. 333.

³⁴⁶Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 20.

Menurut Ziai bahwa Suhraward³ menyelesaikan pendidikan formal dari al-Jill³ ketika ia berusia awal dua puluhan.³⁴⁷ Sebab itu, ia diduga mulai belajar kepada al-Jill³ saat berusia sepuluh atau lima belas tahun setelah ia menyelesaikan pendidikan dasarnya (*kuttab*). Jika Suhraward³ lahir pada tahun 1153 M, berarti ia menyelesaikan pendidikan dari al-Jill³ pada tahun 1173 M. Jadi, ia menghabiskan masa antara lima sampai sepuluh tahun untuk belajar kepada al-Jill³.

Setelah itu, pada tahun 1173 M, ia berangkat menuju Isfahan. Di kota ini, Suhraward³ belajar kepada Fakhr al-D³n al-Mardin³ (w. 594 H/1198 M). Al-Mardin³ sangat mengagumi kecerdasan Suhraward³, bahkan ia telah meramalkan kematian Suhraward³.³⁴⁸ Al-Mardin³ dikenal luas sebagai filosof, sastrawan, dan dokter. Al-Mardin³ adalah seorang filsuf pendukung ajaran filsafat Peripatetik. Ia bahkan sangat dipengaruhi oleh ajaran Ibn S³n±, baik ilmu filsafat maupun ilmu kedokterannya.³⁴⁹ Jika demikian, berarti Suhraward³ mendalami ajaran filsafat Peripatetik Ibn S³n± dari al-Mardin³. Ziai menduga bahwa Suhraward³ menyelesaikan pelajaran dari al-Mardin³ ketika ia berusia pertengahan umur dua puluhan, yakni dua puluh lima tahun.³⁵⁰ Jika benar, berarti Suhraward³ telah menamatkan sejumlah pelajaran dari al-Mardin³ pada tahun 1178 M.

Pada saat ini pula, Suhraward³ mempelajari sejumlah ilmu kepada ʿahir al-Fars³.³⁵¹ Al-Fars³ dikenal luas sebagai seorang logikawan cukup menonjol. Suhraward³ menyempurnakan pendidikan formalnya kepada al-Fars³.³⁵² al-Fars³ mengajarkan kepada Suhraward³ sebuah kitab logika, yakni *Baiair al-Naiiriyah* karya

³⁴⁷Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 23.

³⁴⁸Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 22.

³⁴⁹Rayyan, *Ushul Falsafah Isyraqiyyah*, h. 21-22.

³⁵⁰Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 23.

³⁵¹Nasr, "Suhraward³ al-Maqtul", h. 373.

³⁵²Nasr, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 104.

Umar bin Saʿlan al-Saw³ (w. 540 H/1145 M). Kitab logika ini dikenal sebagai syarah atas kitab *Syifa al-Manʿiq* karya Ibn S³n[±]. Selain itu, ia juga mengajarkan kepada Suhraward³ kitab *Risalah al-ʿayr* karya Ibn S³n[±].³⁵³ Ia juga mengajarkan kepada Suhraward³ sejumlah karya filsafat terkemuka.³⁵⁴ Jadi, al-Fars³ menjadi filsuf penerus tradisi Peripatetik Ibn S³n[±], sehingga secara meyakinkan bisa disimpulkan bahwa Suhraward³ mendalami ajaran filsafat Peripatetik kepadanya.

Selama menempuh pendidikan formal itu, agaknya Suhraward³ telah mengkaji sejumlah karya ilmuwan terkemuka. Seperti telah disebut, ia telah mempelajari filsafat Peripatetik kepada ketiga guru filsafat tersebut. Tampaknya ia telah menamatkan sejumlah kitab filsafat Peripatetik³⁵⁵ seperti kitab *fi Falsafat al-Ula* karya al-Kindi;³⁵⁶ kitab *Ihsaʾ al-ʿUlum*, kitab *Araʾ Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, kitab *Tahsil al-Saʿadah*, kitab *Fushush al-Hikmah*, dan kitab *al-Musyiqiy al-Kabir* karya al-Farabi;³⁵⁷ kitab *al-Syifa*, kitab *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, kitab *al-Najat*, kitab *al-Falsafah al-Masyaraqiyyah*, kitab *Mabdaʾ wa al-Maʿad*, dan kitab *ʿUyun al-Hikmah* karya Ibn Sina.³⁵⁸

³⁵³Rayyan, *Ushul Falsafah Isyraqiyyah*, h. 19-20.

³⁵⁴Dawani, *Islamic Idol*, h. 330.

³⁵⁵Tokoh-tokoh dan ajaran filsuf Peripatetis lihat T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publication, t.t), hlm. 97-110; Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy* (New Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2006), hlm. 55-65.

³⁵⁶Daftar karya-karya al-Kindi lihat Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Kindi: Failusuf Arab* (Kairo: Mathbaʾ al-Haiah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1985), hlm. 81-96; Idem, “Al-Kindi”, dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1-2, (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), hlm. 421-433; Felix Kleine-Franke “Al-Kindi”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), hlm. 150-179.

³⁵⁷Ibrahim Madkour “al-Farabi”, dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1-2, (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), hlm. 450-468; Deborah L. Black, “Al-Farabi”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), hlm. 179-192.

³⁵⁸Fazlur Rahman “Ibn Sina”, dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1-2, (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), hlm. 480-505; Shams Inati, “Ibn Sina”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), hlm. 233-243.

Pelbagai karya bercorak Peripatetis ini memberikan pengaruh besar terhadap ajaran filsafat Iluminasi Suhraward³.

Demikianlah, sejak tahun 1178 M, Suhraward³ merampungkan pendidikan formalnya. Padahal ia masih berusia sekitar dua puluh lima tahun. Ia telah menguasai ilmu kedokteran, fikih, teologi, logika, dan filsafat. Jadi, pada usia relatif muda ia telah menjadi ahli sejumlah disiplin ilmu.

Setelah merampungkan pendidikan formal, maka Suhraward³ pun melakukan perjalanan ke sejumlah negeri seperti Persia, Anatolia, dan Syiria. Periode ini memiliki dua faktor penting bagi kehidupan intelektual Suhraward³. *Pertama*. Di Persia, ia menemui sejumlah guru sufi. Ia bahkan mulai meminati kajian-kajian sufistik, dan banyak dipengaruhi oleh para guru sufi tersebut. Ia diduga telah memasuki sejumlah tarekat sufi, bahkan mulai memasuki jalan sufi, serta menghabiskan seluruh waktunya untuk berkhawatir dan berkontemplasi.³⁵⁹ *Kedua*. Di Anatolia dan Syiria, ia mengunjungi pusat-pusat budaya Hermetisme sebelum Islam. Diduga bahwa pada masa ini Suhraward³ mulai mengenal ajaran-ajaran Hermes.³⁶⁰ Dari sini, ia memulai tahap pendidikan non formalnya, yakni ketika ia banyak mengetahui seluk beluk ilmu tasawuf dari para guru sufi, tanpa harus memasuki lembaga pendidikan formal guna mempelajari ilmu tersebut.

Pada periode ini, Suhraward³ diduga mulai menelaah ajaran dan karya-karya tasawuf terkemuka, baik tasawuf Sunni maupun tasawuf falsafi. Ia diduga mengenal ajaran tasawuf Sunni dari Hasan Bair³ (w. 728 M), penulis kitab *Ri'ayah li Huq-q Allah*; Sufyan al-^oaur³ (w. 161 H), Ibrahim bin Adam (w. 777 M), Malik bin Dinar (w. 777 M),

³⁵⁹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 104; Idem "Suhraward³ al-Maqtul", h. 373.

³⁶⁰Tosun Bayrak al-Jerrahi, "Mengenal Suhraward³", dalam Suhraward³, *Altar-Altar Cahaya (Hayakal al-N-r)*. terj. Zaimul Am, (Yogyakarta: SERAMBI, 2003), h. 27-28.

Rab³'ah Adawiyah (w. 752 M), sufi wanita pencetus konsep *Ma'abbah* (cinta), Ab- Nair Bisyr al-Haf³ (w. 841 M), Ab- Hasyim al-Suf³ (w. 777 M), Syaq³q Balkh³ (w. 810 M), Ma'r-f Karkh³ (w. ?), Al-'ari£ al-Mu'asib³ (w. 858 M), Sari al-Saq³ (w. 257 H), Al-Kharraz (w. 277 H), Sa'£ Tustar³ (w. 895 M), Al-Junaid al-Baghdad³ (w. 910 M), Ab-Bakar Syibl³ (w. 846 M), Ab- 'Al³ Rudbar³ (w. 934 M), Fu«ail bin Iy±d (w. ?), penulis kitab *Miibah Syari'ah*; Ab- Nair Sarraj °us³ (w. 988 M), penulis kitab *al-Luma' f³ Tarikh Taihawwuf*; Ab- Bakar Mu'ammad al-Kal±ba©³ (w. 995 M), penulis kitab *al-Ta'±ruf li Ma©±hib Ahl al-Taiawwuf* dan kitab *Ba'£r al-Faw±'id f³ Ma'±ni al-Akhh±r*; Ab- °alib al-Makk³ (w. 996 M), penulis kitab *Qut al-Qul-b*; dan Ab- al-Qasim Abdul Kar³m al-Qusyair³ (w. 1073 M), penulis kitab *Ris±lah al-Qusyairiyyah f³ 'Ilm al-Taiawwuf* dan karya-karya al-Ga©±l³ seperti kitab *Ihya 'Ul-m al-D³n*, *Misykat al-Anw±r*, *Tahafut al-Fal±sifah*, dan *al-Munqi© min al-±alal*.³⁶¹ Karya-karya bercorak tasawuf sunni ini mempengaruhi ajaran-ajaran Iluminasi Suhraward³.

Suhraward³ bisa dipastikan pula mengenal ajaran tasawuf falsafi. Misalnya ajaran Ab- Ya©³d Bis±am³ (w. 877 M), sufi pencetus konsep *Fana f³ All±h* (pelenyapan diri di dalam Allah), *Baqa bi All±h* (hidup abadi bersama Allah) dan *itti'±d*; °un-n al-Miir³ (w. 860 M), penggagas konsep *ma'rifah*; 'usain bin Mani-r 'all±j (w. 913 M), penulis kitab *°awasin* yang menggagas paham *£ul-l*; dan 'Ain al-Qu«at al-'amadan³ (w. 1131 M), penulis kitab *Tam'idad*; tidak bisa dipungkiri bahwa ajaran tasawuf falsafi ini sangat mempengaruhi pemikiran Suhraward³.

Suhraward³ mengadakan perjalanan ini dari tahun 1178 M, yakni setelah ia menyelesaikan pendidikan formalnya, sampai tahun

³⁶¹Daftar karya-karya al-Ga©±l³ lihat Syed Nawab Ali, *Some Moral and Religious Teaching of Imam al- Ga©±l³* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1991), h. 18-27.

1183 M. Sebab pada tahun 1183 M, ia telah menetap di kota Aleppo.³⁶² Dalam perjalanan selama lima tahun ini, diduga ia telah mengenal dan menguasai ajaran-ajaran tasawuf, baik tasawuf Sunni maupun tasawuf falsafi. Diduga pula ia mengunjungi pusat-pusat sufistik. Pada priode ini, Suhraward³ agaknya mulai memperoleh inspirasi untuk mensintesisakan filsafat dan tasawuf sehingga ini menjadi cikal bakal kelahiran aliran filsafat Iluminasinya.

Catatan historis tentang Suhraward³ tidak menyebutkan kehidupan pribadinya secara lebih rinci misalnya masalah rumah tangganya. Ia tidak bisa dipastikan pernah menikah serta memiliki istri dan anak. Tapi rasanya tidak mungkin ia tidak pernah menikah, sebab ketika ia dijatuhi hukuman mati, ia telah memasuki usia 38 tahun. Usia 38 tahun dimaklumi sebagai usia dewasa seorang manusia, dan usia ini menjadi usia lumrah seorang manusia membina rumah tangga. Namun dugaan ini tidak memiliki bukti sejarah sama sekali.

c. Karir Suhraward³: Akademisi dan Penasehat

Suhraward³ banyak bergaul dengan sejumlah penguasa Muslim. Karena ia seorang pemikir Islam besar, ia pun disegani oleh para penguasa. Sejumlah penguasa bahkan banyak memanfaatkan ilmu dari Suhraward³. Tak jarang, sejumlah penguasa menobatkan dirinya sebagai penasehat pribadi mereka. Misalnya, ketika ia mengunjungi Barat Daya Anatolia dan Anatolia Tenggara, ia diterima baik oleh penguasa dan pangeran Bani Seljuk. Suhraward³ pun mengabdikan diri sebagai penasehat mereka.³⁶³ Demikianlah bahwa Suhraward³ memiliki kedekatan dengan sejumlah penguasa Dinasti Seljuk.

³⁶²Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 22.

³⁶³Corbin, *History*, h. 205; Bagir, *Buku Saku*, h. 128.

Pada tahun 1183 M, Suhraward³ pindah ke Aleppo.³⁶⁴ Ia pun diterima baik oleh Malik al-ʿah³r, gubernur kota Aleppo, sekaligus putra ʿal±¥ al-D³n al-Ayy-b³. Al-ʿah³r dikenal luas sebagai pecinta ilmu. Ia sangat suka kepada pemikir-pemikir Islam baik fuqaha, teolog, sufi, maupun filosof. Karena alasan ini pula, Malik al-ʿah³r mengundang Suhraward³ ke istananya.³⁶⁵

Malik al-ʿah³r sering mengadakan diskusi di istananya. Berbagai ilmuan dari pelbagai cabang disiplin ilmu aktif mengikuti diskusi tersebut. Ketika Suhraward³ sudah menetap di Aleppo, Suhraward³ sering mengikuti forum diskusi tersebut. Dalam forum ilmiah itu, Suhraward³ sangat menonjol karena ia selalu memenangkan debat ilmiah. Ia selalu berhasil mengalahkan pemikiran-pemikiran para fuqaha dan teolog Aleppo.³⁶⁶ Sebab itulah, Malik al-ʿah³r sangat menyukai Suhraward³, bahkan Suhraward³ diangkat sebagai pembimbing, penasehat, bahkan guru Malik al-ʿah³r.³⁶⁷ Demikianlah, Suhraward³ diangkat sebagai penasehat gubernur Aleppo, sebuah jabatan bernuansa politis.

Sebelumnya, Suhraward³ masuk ke Madrasah Halabiyyah di kota Aleppo. Ia meminta izin ikut serta dalam kelompok Iftikhar Halabi, seorang guru madrasah Halabiyyah. Di madrasah ini, ia terlibat dalam diskusi dengan para pemikir Aleppo. Mayoritas pemikir Aleppo bermadzhab Sunni³⁶⁸ Asy'ariyyah.³⁶⁹ Ia selalu mampu mengalahkan para pemikir Aleppo, dan ini membuatnya semakin terkenal.³⁷⁰ Karena itulah, ia diundang oleh Malik al-ʿah³r.

³⁶⁴Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 22.

³⁶⁵Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 105; Idem "Suhraward³ al-Maqtul", h. 373.

³⁶⁶Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, h. 194.

³⁶⁷Bagir, *Buku Saku*, h. 128.

³⁶⁸Dawani, *Islamic Idol*, h. 330.

³⁶⁹Amroeini, *Suhraward³*, h. 35.

³⁷⁰Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, h. 194.

Kendati Suhraward³ banyak membina hubungan dengan para penguasa politik, namun ia lebih condong ke dunia akademis. Sebagai seorang akademisi, ia mulai mengajarkan teosofinya kepada sejumlah murid. Menurut Ziai bahwa setelah Suhraward³ menyelesaikan pendidikan formalnya, ia telah memiliki sejumlah murid, kendati tidak diketahui secara pasti nama-nama muridnya ini.³⁷¹ Namun demikian, ada satu murid langsung Suhraward³ yang diketahui namanya, yaitu Malik al-ʿah³r, seorang gubernur Aleppo sekaligus putra ʿal±ʿ al-D³n al-Ayyubi.³⁷² Jadi, ia telah mengajarkan teosofi Iluminasinya kepada Malik al-ʿah³r.³⁷³ Demikianlah, Suhraward³ mulai menjadi guru teosofi sejak usia muda.

Ibn Arab³ (w. 1240 M) diketahui memiliki hubungan baik dengan Malik al-ʿah³r, murid Suhraward³. Seperti kasus Suhraward³, sejumlah teolog dan fuqaha Aleppo tidak suka terhadap hubungan baik antara keduanya. Ibn Arab³ disinyalir memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran al-ʿah³r,³⁷⁴ sebagaimana telah dilakukan oleh Suhraward³. Diduga, al-ʿah³r mengenalkan ajaran Suhraward³ kepada Ibn Arab³, sehingga Muhammad Ibrahim al-Fayumi, seorang peneliti Ibn Arab³ menyatakan bahwa Ibn Arab³ dipengaruhi pula oleh ajaran filsafat Iluminasi Suhraward³.³⁷⁵ Hal ini mudah diterima karena Ibn Arab³ sangat akrab dengan murid Suhraward³ yaitu Malik ʿah³r. Apalagi kitab *Fut-ʿat al-Makkiyyah* dan *Fuʿui al-ʿikam* diselesaikan

³⁷¹Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 23.

³⁷²Bagir, *Buku Saku*, h. 128.

³⁷³Ziai, “Shihad al-D³n Suhraward³”, h. 245.

³⁷⁴Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-ʿArabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 23-24.

³⁷⁵Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn ʿArabi: Menyingkap Kode dan Mengungkap Simbol di Balik Paham Wahdat al-Wujud*, terj. Imam Ghazali Masykur (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 41.

oleh Ibn Arab³ tak lama setelah ia bertemu Malik ʿah³r, sehingga tidak salah jika gagasan-gagasan Suhraward³ mempengaruhi ajarannya.

Selain mengajar, Suhraward³ aktif menulis karya-karya besar filsafat. Ia dikenal luas sebagai ahli fikih, ushul fikih, teologi, filsafat, tasawuf, al-Quran, hadis, kimia dan kedokteran.³⁷⁶ Barangkali ia telah menulis sejumlah karya tentang ilmu-ilmu tersebut. Namun Menurut Ziai, tidak semua karyanya diselamatkan,³⁷⁷ sehingga hanya sejumlah karyanya saja berhasil diselamatkan dan diketahui. Dalam hal ini, hanya karya filsafat dan tasawufnya saja yang diketahui, namun karya-karya di bidang lain tidak diketahui.

Menurut Ziai, bahwa pada tahun 579 H/1183 M, Suhraward³ mulai merampungkan keempat karyanya paling penting di Aleppo, yakni *al-Tahw³Ẓt*, *al-Muqawwam[±]t*, *al-Masy[±]ri' wa al-Mu⁻raẒt*, dan *ʾikmat al-Isyr[±]q*. Setidaknya ia telah memiliki draft keempat karya ini, kendati belum sempurna. Jadi, keempat kitab ini ditulis secara bersamaan, namun terus mengalami revisi sampai sempurna. Ia menyelesaikan kitab *Masy[±]ri' wa al-Mu⁻raẒt* secara sempurna pada tahun 579 H/1183 M; dan kitab *ʾikmat al-Isyr[±]q* secara sempurna pada tahun 582 H/1186 M.³⁷⁸ Demikian pandangan Ziai.

Jika demikian adanya, maka teosofi Suhraward³ telah matang saat ia masih muda. Bahwa jika kitab *ʾikmat al-Isyr[±]q*, sebagai kitab paling penting tentang filsafat Iluminasi, ditulis oleh Suhraward³ pada tahun 1186 M, maka berarti filsafat Iluminasi Suhraward³ telah matang ketika ia masih berusia tiga puluh tiga tahun (1153-1186 M), lima tahun sebelum eksekusi mati terhadap dirinya pada tahun 1191 M. Ini merupakan suatu prestasi besar dan luar biasa.

³⁷⁶Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, h. 195; Dawani, *Islamic Idol*, h. 330-331.

³⁷⁷Ziai, "Shihab al-D³n Suhraward³", h. 546.

³⁷⁸Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 22, 24; Idem "Shihab al-D³n Suhraward³", h. 544.

d. Tragedi Kematian Suhraward³

Suhraward³ memasuki kota Aleppo pada tahun 1183 M, ketika ia masih berusia tiga puluh tahun. Pada masa ini, filsafat Iluminasinya telah mulai matang. Barulah tiga tahun kemudian, filsafat rintisannya ini mulai matang. Ini diindikasikan oleh penyelesaian kitab *ʿikmat al-Isyr±q* pada tahun 1186 M, ketika ia masih berusia tiga puluh tiga tahun.

Pada masa ini, kota Aleppo menjadi sebuah provinsi dari Dinasti Ayy-biyyah. Dinasti beraliran Sunni ini didirikan oleh ʕal±Y al-D³n al-Ayyubi.³⁷⁹ ʕal±Y al-D³n menjadikan Mesir sebagai pusat pemerintahan kerajaannya. Sementara kota Aleppo diperintah oleh seorang gubernur sekaligus anak ʕal±Y al-D³n bernama Malik al-ʿah³r.³⁸⁰ Sebagai bagian dari kerajaan Ayy-biyyah, berarti pemerintahan Aleppo juga menjadikan aliran Sunni sebagai aliran resmi keagamaan, baik teologi maupun fikih.

Ketika Suhraward³ tiba di Aleppo, ia menginap di Madrasah Hallabiyyah, sebuah madrasah miliki Iftikhar Halabi, bahkan ia meminta izin ikut menjadi kelompok Iftikhar Halabi. Setelah itu, ia sering mengikuti forum diskusi ilmiah dengan kelompok tersebut.³⁸¹ Dalam berbagai diskusi, ia selalu mampu menyaingi keilmuan para ilmuwan kelompok ini. Karena itu, ia mulai dikenal masyarakat secara

³⁷⁹Bernard Lewis, *The Middle East* (London: A Phoenix Paperback, 2000), h. 104-105; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, h. 1183; Brockelmann, h. 224-231.

³⁸⁰Hitti, *History of Arabs*, h. 825-833.

³⁸¹Dawani, *Islamic Idol*, h. 330.

luas, bahkan oleh para pejabat Aleppo. Sebab itulah, ia diundang oleh Malik al-ʿah^{3r} ke istananya.³⁸²

Para intelektual Aleppo sangat menyegani keilmuan Suhraward³. Mereka akan berpikir ulang ketika hendak berdebat dengannya. Ibn Hajar al-ʿAsqalan³ mengaku sangat takjub dan takut kepada Suhraward³, karena ilmunya akan mampu mengalahkan semua lawan debatannya.³⁸³ Semua ilmuan semasanya memiliki perasaan serupa.

Di istana Malik al-ʿah^{3r}, Suhraward³ sering mengikuti forum diskusi bersama intelektual-intelektual istana. Dalam berbagai diskusi, ia selalu mampu mengalahkan keilmuan para intelektual istana tersebut. Sebab itulah, Suhraward³ diangkat sebagai penasihat dan guru Malik al-ʿah^{3r}. Hal ini tentu membuat para hakim, wazir dan fuqaha Aleppo tidak senang dengan status baru Suhraward³ ini.³⁸⁴ Mereka pun segera membuat intrik politik agar Suhraward³ segera menyingkir dari kota Aleppo.

Para hakim dan fuqaha Aleppo segera menuntut hukuman mati atas diri Suhraward³. Dari serangkaian diskusi bersama Suhraward³, mereka memiliki pemahaman bahwa Suhraward³ memiliki paham sesat, bahkan hendak mengajarkan ajaran-ajaran sesat itu.³⁸⁵ Ia pun dituduh sebagai penyeleweng agama,³⁸⁶ kafir,³⁸⁷ zindiq dan perusak agama,³⁸⁸ bahkan hendak menyesatkan keimanan gubernur Malik al-ʿah^{3r}. Berdasarkan fatwa-fatwa ini, mereka menuntut kepada Malik al-ʿah^{3r} supaya Suhraward³ dihukum mati.

³⁸²Tafatazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, h. 194.

³⁸³Dawani, *Islamic Idol*, h. 330.

³⁸⁴Ziai "Shihab al-D³n Suhraward³", h. 545-546.

³⁸⁵Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 105.

³⁸⁶Bagir, *Buku Saku*, h. 129.

³⁸⁷Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 129.

³⁸⁸Rayyan, *Ushul Falsafah Isyraqiyyah*, h. 23-25; Ziai "Shihab al-D³n Suhraward³",

Pada awalnya, para hakim dan fuqaha Aleppo mengajukan tuntutan tersebut kepada Malik al-ʿah^{3r}, namun ia menolaknya. Karena itu, mereka langsung mengajukan tuntutan tersebut kepada penguasa Dinasti Ayy-biyyah, ʕal±¥ al-D³ⁿ al-Ayy-b³.³⁸⁹ Kali ini, ʕal±¥ al-D³ⁿ mengabulkan permintaan mereka, namun atas dasar pertimbangan politis.

Eksekusi mati atas diri Suhraward³ muncul karena dilatari oleh tiga hal. *Pertama*. Perdebatan antara Suhraward³ dengan para fuqaha Aleppo. Para ulama Aleppo menganut madzhab Sunni secara teologi dan Syafi'iyyah secara fikih.³⁹⁰ Dalam berbagai perdebatan dengan Suhraward³, mereka melihat bahwa keyakinan Suhraward³ menyimpang dari keyakinan Sunni. Keyakinannya identik dengan keyakinan Syi'ah Ism±'3liyyah.³⁹¹ Jadi, perbedatan itu sebenarnya wakili dua kubu aliran teologi, yakni Sunni dan Syi'ah.

Misalnya, perdebatan antara Suhraward³ dengan Maj al-D³ⁿ dan ʿain al-Abidin Ibnai Jahbal, dua orang fuqaha Aleppo tentang teologi. Dalam diskusi ini para ulama mengajukan pertanyaan kepada Suhraward³ “Apakah Allah Swt berkuasa menciptakan nabi setelah Nabi MuYammad Saw?. Suhraward³ menjawab bahwa “Kekuasaan Allah Swt tidak ada batasnya!”.³⁹² Setelah itu, mereka membuat kesimpulan bahwa Suhraward³ meyakini kemungkinan adanya nabi pasca Nabi MuYammad Saw, sebab baginya kekuasaan Allah Swt tidak ada batasnya. Sementara para fuqaha meyakini bahwa Nabi MuYammad Saw sebagai penutup para nabi dan rasul Allah Swt.

Kedua. Kendati Malik al-ʿah^{3r} menolak tuntutan fuqaha, namun para hakim dan fuqaha mengajukan tuntutan itu kepada ʕal±¥

³⁸⁹Amroeni, *Suhraward³*, h. 35-36; Idem, *Filsafat Iluminasi*, h. 14.

³⁹⁰Dawani, *Islamic Idol*, h. 333-334.

³⁹¹Amroeni, *Suhraward³*, h. 35.

³⁹²Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 25-26.

al-D³n al-Ayy-b³, ayah Malik al-ʿah³r sekaligus sultan kerajaan Ayy-biyyah. ʕal±Y al-D³n mengabulkan permintaan mereka. Karena, (1). ʕal±Y al-D³n telah lama dikenal sebagai seorang Sunni fanatik. Dia bahkan menjadikan dirinya sebagai pembela ajaran Sunni, dan pembenci ajaran Syi'ah. Ini dibuktikan ketika ʕal±Y al-D³n menghancurkan kekuatan Dinasti Faʿimiyyah, sebuah Dinasti Syi'ah Ism±'³liyyah, pada tahun 1171 M. ʕal±Y al-D³n pun menggantikan ajaran resmi negara Mesir, dari Syi'ah Isma'³liyah menjadi Sunni Asy'ariyyah.³⁹³ Karena fatwa fuqaha Aleppo menyatakan keyakinan Suhraward³ identik dengan ajaran Syi'ah, maka ʕal±Y al-D³n mengabulkan permintaan mereka. (2). Para hakim dan fuqaha Aleppo memiliki jasa besar terhadap kemenangan ʕal±Y al-D³n al-Ayy-b³ atas Perang Salib. Penaklukan Yerusalem oleh ʕal±Y al-D³n dari tentara Salib tahun 1187 M³⁹⁴ ini tidak bisa dilepaskan dari peran fuqaha sebagai pemobilisasi massa. ʕal±Y al-D³n memiliki hutang budi besar kepada mereka, sehingga ia mengabulkan tuntutan hukum mati atas diri Suhraward³.³⁹⁵

Ketiga. Para hakim, fuqaha, dan wazir Aleppo tidak simpati kepada Suhraward³, apalagi Suhraward³ sangat dekat dengan Malik al-ʿah³r, bahkan Suhraward³ menjadi penasehat sekaligus guru sang gubernur Aleppo. Ziai menyatakan bahwa hukum mati atas diri Suhraward³ adalah karena alasan politis. Menurutnya, penulisan kitab *ʕikmat al-Isyr±q* oleh Suhraward³ adalah karena desakan Malik al-ʿah³r. Kitab *ʕikmat al-Isyr±q* diyakini oleh para hakim, fuqaha, dan wazir, akan dijadikan oleh Malik al-ʿah³r sebagai konstitusi baru bagi

³⁹³Hitti, *History of Arabs*, h. 611, 824.

³⁹⁴Hitti, *History of the Arabs*, h. 827.

³⁹⁵Amroei, *Suhraward³*, h. 35; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 105.

masyarakat Aleppo. Malik hendak menjadikan kitab tersebut sebagai kontitusi bagi sebuah negara baru Aleppo.³⁹⁶

Sejumlah alasan itu menjadi sebab bagi hukuman mati atas diri Suhraward³. Ia wafat pada tanggal 29 Juli 1191 M.³⁹⁷ Banyak versi tentang sebab kematiannya. Nasr menyatakan bahwa sebab asli kematiannya tidak diketahui.³⁹⁸ Taftazani dan Ziai menyatakan bahwa ia mati karena dihukum gantung.³⁹⁹ Namun, Dawani, Syarif dan Arberry berpendapat bahwa ia dikurung dalam penjara, bahkan tidak diberi makan dan minum.⁴⁰⁰ Sementara Jerrahi menyatakan bahwa Suhraward³ mati karena ia lebih memilih berpuasa total sampai meninggal dunia.⁴⁰¹ Kendati begitu, pembunuhan atas dirinya tidak menyebabkan pembunuhan atas buah pikirnya, sebab ternyata ajaran-ajaran teosofinya memperoleh cukup banyak konstituen, sejak awal kematiannya sampai detik ini. Demikianlah fase akhir dari kehidupan seorang jenius besar sepanjang masa.

2. Karya-Karya Suhraward³ *al-Maqt-l*

Suhraward³ diketahui sebagai ilmunan eksiklopedis. Ia diketahui sebagai ahli teologi, filsafat, tasawuf, hukum Islam (fikih dan ushul fikih), kimia, al-Quran (tafsir), hadis, dan ilmu kedokteran.⁴⁰² Diduga ia telah menulis sejumlah karya tentang ilmu-ilmu tersebut. Namun tidak ada bukti konkrit dari dugaan tersebut. Menurut Ziai, tidak semua karya Suhraward³ bisa diselamatkan, dan tidak semua karya itu

³⁹⁶Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 35.

³⁹⁷Corbin, *History of Islamic*, h. 206.

³⁹⁸Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 106.

³⁹⁹Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, h. 194; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 22.c

⁴⁰⁰Dawani, *Islamic Idol*, h. 334; Syarif, *al-Madzhah al-Isyraq*, h. 151-152; Arberry, *Aspects of Islamic Civilization*, h. 71.

⁴⁰¹Jerrehi "Mengenal Suhraward³", h. 29.

⁴⁰²Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, h. 195; Dawani, *Islamic Idol*, h. 330-331.

telah diterbitkan.⁴⁰³ Karya-karyanya tersebut ditulis dalam bahasa Arab dan Persia. Berikut karya-karyanya berdasarkan penelitian terhadap sejumlah sumber:⁴⁰⁴ (1). *Talw³Y±t al-Lawhiyyah wa al-Arsyiyah*. (2). *Muq±wwam±t*. (3). *Masy±ri' wa al-Mu⁻±raY±t*; (4). *|ikmat al-Isyr±q*. (5). *Hay±kil N-r*. (6). *Al-Alw±h al-Im±diyah*. (7). *Patraw-N±mah*. (8). *F³ I'tiqad al-|ukama*. (9). *Ya©dan ¢inakht*. (10). *Bustan al-Qul-b*. (11). *Aql-Isurkh*. (12). *Awaz-i par-i Jibr±il*. (13). *Al-Gurbat al-Garbiyah*. (14). *Lugh±t-i Mur±n*. (15). *Risal±t f³ H±lat al-°ufuliyah*. (16). *Ruzi ba Jam±'at-i ¢uf³yan*. (17). *Ris±lat al-Abraj*. (18). *Saf³r-i Simurgh*. (19). *Ris±lah al-°air*. (20). *Ris±lah f³ Haq³qat al-Isyq*. (21). *Al-W±ridat wa al-Taqdisat*. (22). *Al-Lam±hat f³ al-Haq±iq*. (23). *Isy±rah*. (24). *Al-Munajah*. (25). *Maq±mat al-¢uf³yyah*. (26). *Al-Ta'rif li al-Taiawwuf*. (27). *Al-Asma' al-Idrisiyyah*. (28). *Al-Arba'-na I£man*. (29). *Al-Kalimah al-ªawqiyyah wa al-Nikat al-Syauqiyyah*. (30). *Muannas Isyq*. (31). *Kasyaf al-Gatha li Ikhwan al-¢afa*. (32). *Tuhfah al-AYb±b*. (33). *Rils±lah f³ al-Mi'raj*. (34). *Ris±lah Gayah al-Mubtadi'*. (35). *Al-Raqim al-Quddusi*. (36). *Ris±lah Tafs³r Ay±t min al-Kit±b All±h wa Khabar 'an Ras-l*. (37). *Al-Sakanat al-¢alih³n*. (38). *Ris±lah Mukhtaiarah 'an al-Jism, wa al-Har±kat, wa al-Rub-biyyah, wa al-Ma'±d, wa al-Wuj-d, wa al-Ilham*. (39). *Mukhtaiar f³ Falsafah*. (40). *Qaiidah Abad±a*. (41). *SyarY Fuiui al-Far±b³*.

Jadi, Suhraward³ menulis tidak kurang dari empat puluh buku. Jumlah ini bisa saja bertambah banyak, mengingat banyak karya-karya

⁴⁰³Ziai "Shihab al-D³n al-Suhraward³", h. 546.

⁴⁰⁴Lihat Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 106-109; Nasr, "Shihab al-D³n Suhraward³ Maqtul", h. 374-375; Ziai, "The Source and Nature", h. 313-320; Rayyan, *Ushul Falsafah Isyraqiyyah*, h. 55-59; Thackston, *The Mystical*, h. 4; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 18-19; Mehdi Amin Razavi "The Significance of Suhraward³'s Persia Sufi Writings in the Philosophy of Illumination" dalam Leonard Lewishon (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origin to Rumi (700-1300)* vol. I (Oxford: One World, 1993), h. 261-263.

Suhraward³ tidak bisa diselamatkan. Nasr dan Mansur menyatakan bahwa Suhraward³ menulis sebanyak lima puluh karya, meski kedua sarjana ini tidak bisa merinci nama-nama karya itu.⁴⁰⁵ Kenyataan ini menyimpulkan bahwa ia adalah seorang penulis super produktif, karena kendati dianugerahi usia hanya 38 tahun saja, ia telah sangat begitu banyak menghasilkan karya-karya *masterpiece* filsafat. Konon lagi kala itu belum ada teknologi komputer, sehingga ia menuliskan karya-karyanya dengan menggunakan pena dan kertas. Tentu ia bisa dijadikan tauladan bagi para generasi muda Islam, kendati tidak memiliki teknologi canggih, ia tetap bisa menjadi sarjana terbesar sepanjang masa.

3. Kitab *Hikmah al-Isyr±q*

Kitab ini bernama *ḥikmat al-Isyr±q* karya Suhraward³ *al-Maqt-l*. Kitab tersebut ditulis oleh pendiri aliran Illuminasionis ini pada tahun 582 H⁴⁰⁶/1186 M di kota Aleppo, tiga tahun setelah ia selesai menulis kitab *Masy±ri' wa Mu'±rah±t* tahun 579 H/1183 M.⁴⁰⁷ Ketika kitab ini selesai ditulis, Suhraward³ masih berusia 33 tahun. Fakta ini menunjukkan bahwa Suhraward³ telah diberkahi oleh Allah Swt intelektual-spiritual yang tinggi. Betapa tidak, ketika masih berusia 33 tahun, ia telah mampu menulis sebuah kitab maha hebat bahkan berpengaruh besar terhadap dinamika intelektual umat Islam pasca wafatnya.

Karya ini memang cukup dikenal sebagai karya Suhraward³ paling penting. Sejumlah ahli mengakui hal ini. Syahrazur³ menilai

⁴⁰⁵Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 106; Muhammad Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta: Sri Gunting, 1996), h. 175.

⁴⁰⁶Suhraward³, *ḥikmat al-Isyr±q* dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*. Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyah³y Falsafah Iran, 1394 H), h. 258.

⁴⁰⁷Ziai, "Shihab al-D³n Suhraward³", h 544.

kitab ini sebagai kitab berfaedah besar. Ia menyimpan sekian banyak keajaiban, bahkan seseorang tidak akan pernah akan menemukan karya seagung, sesahih, sesempurna dan sebaik karya ini”.⁴⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, misalnya, menyebutkan kitab *‘ikmat al-Isyr±q* sebagai karya paling hebat dalam *genre*-nya jika ditilik dari sudut pandang gaya kesusastraan.⁴⁰⁹ Hossein Ziai menilai karya ini sebagai karya utama Suhraward³, bahkan ia berperan sebagai wujud dari pemikiran sempurna sang pengarang.⁴¹⁰ Ian Richard Netton menilai karya ini sebagai *magnum opus* Suhraward³ bahkan karya paling terkenal tentang filsafat Illuminasi.⁴¹¹ Madjid Fakhry menilai bahwa kitab ini sebagai kitab Suhraward³ paling terkenal karena kitab ini mampu memadukan metode diskursif dan intuitif.⁴¹² Haidar Bagir menilai bahwa kitab ini sebagai kitab paling penting dari sekian karya Suhraward³.⁴¹³ Mulyadhi Kertanegara menilai bahwa kitab ini sebagai karya Suhraward³ paling orisinil, paling utama dan terkenal dari sekian karyanya.⁴¹⁴ Amroeini Drajat menilai bahwa kitab ini sebagai wadah dari pemikiran puncak sang pengarangnya.⁴¹⁵ Sementara, Budhy Munawar Rachman dan Ihsan Ali Fauzi menilai bahwa kitab ini sebagai kitab *magnum opus* pengarangnya.⁴¹⁶

⁴⁰⁸Syams al-D³n MuYammad al-Syahrzur³ al-Isyraq³, “al-Muqaddimah li Syams al-D³n MuYammad al-Syahrzur³ ‘ala Kit±b ‘ikmat al-Isyr±q” dalam Suhraward³, *‘ikmat al-Isyr±q*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu’ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyaiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 5-7.

⁴⁰⁹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 119.

⁴¹⁰Ziai, “Shihab al-D³n Suhraward³ *al-Maqt-l*”, h. 3

⁴¹¹Netton, *Allah Trancendent*, h. 256; Idem, “Unsur-Unsur Neoplatonis”, h. 436.

⁴¹²Fakhry, *Sejarah F³lsafat Islam*, h. 130.

⁴¹³Bagir, *Buku Saku*, h. 87.

⁴¹⁴Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 117; Idem, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), h. 81, 92.

⁴¹⁵Drajat, *Suhraward³*, h. 24.

⁴¹⁶Budhy Munawar Rachman dan Ihsan Ali Fauzi, “Filsafat Islam: Tradisi dan Masa Depan” dalam *Ulumul Quran*, Vol. 1.1989, h. 100-110.

Sejumlah orientalis memberikan penilaian sama terhadap kitab *ʿikmat Isyr±q*. Misalnya, Ian Richard Netton menyatakan bahwa kitab ini sebagai karya mistik terbesar⁴¹⁷ dan terkenal.⁴¹⁸ M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb, W. Heffening dan Levi Provencal menilai bahwa kitab ini sebagai karya utama dan terkemuka penulisnya.⁴¹⁹ Miguel Asin Palacios menilai karya ini sebagai sebuah karya sufistik paling utama.⁴²⁰ Demikianlah kedudukan kitab *ʿikmat al-Isyr±q* dalam alam pemikiran para sarjana.

Secara runtut, karya ini bisa dibagi menjadi empat bagian, kendati sejumlah sarjana membaginya menjadi tiga bagian saja, yakni pengantar, plus dua bagian utama.⁴²¹ Keempat bagian itu yakni bagian pendahuluan, bagian logika, bagian metafisika, dan terakhir yakni bagian penutup (berisi tentang wasiat spiritual pengarang).⁴²² Berdasarkan penelaahan terhadap kitab ini, maka bisa disimpulkan bahwa bagian “wasiat spiritual pengarang” bisa dijadikan sebagai bagian keempat yakni bagian penutup.

Karya ini telah diterbitkan oleh berbagai penerbit dunia. Misalnya, ia menjadi bagian dari buku *Opera Metaphysica et Mystica* (Henri Corbin (ed.) (Is[−]anbul: Ma[±]rif Ma[−]bali, 1945); buku *Majmu’ah Zawm-i Muiannafat Syaykh Isyr±q Syih±b al-D³n Yaʿyā al-Suhraward³*, Henry Corbin (ed.), (Teheran: Institute Iran-Prancis, 1952); buku *Majmu’ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Henry Corbin (ed.), (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H); buku *Oeuvres Philosophiques et Mystiques* Henry Corbin (ed.), (Teheran-

⁴¹⁷Netton, *A Popular Dictionary*, h. 237.

⁴¹⁸Netton, *Allah Trancendent*, h. 256.

⁴¹⁹M.Th. Houtsma, *et. all, F³rst Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Leiden-New York-Kobenhaun-Koln: E.J. Brill, 1987), h. 506-507.

⁴²⁰Miguel Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers* (Leiden: E.J. Brill, 1978), h. 137.

⁴²¹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 119.

⁴²²Rujuk langsung karya utama Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr±q*.

Paris, 1952); buku *Opera Metaphysica et Mystica* Seyyed Hossein Nasr (ed.) (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1970); dan buku *Opera Metaphysics et Mystica*, Henri Corbin (ed.) (Tehran and Prancis: A. Maisonneuve, 1976). Sementara itu, Henry Corbin telah menerjemahkan kitab ini ke dalam bahasa Prancis, yakni *le Livre de la Sagesse Orientale* (Paris: Verdier, 8). Dalam edisi Indonesia, karya ini telah diterjemahkan yakni, *ʾikmah al-Isyr±q: Teosofi dan Metafisika Huduri*, terjemahan MuYammad Al-Fayyadh (Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003). Edisi terjemahan bahasa Indonesia ini agaknya masih perlu disempurnakan lagi, karena gaya bahasanya cukup rumit, sehingga sangat sulit dipahami maknanya, jika tidak dirujuk langsung kepada karya aslinya.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan edisi buku *Majmu'ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Henry Corbin (ed.), (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H). Karya terjemahan bahasa Indonesia pun dijadikan sebagai perbandingan, yakni *ʾikmah al-Isyr±q: Teosof³ dan Metaf³sika Huduri*, terjemahan MuYammad Al-Fayyadh (Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003). Edisi-edisi lain tidak digunakan dalam penelitian ini, dengan alasan, karena sulit sekali melacak keberadaan pelbagai edisi tersebut.

Suhraward³ menyatakan secara tegas bahwa tidak semua orang boleh membaca kitab *ʾikmat al-Isyr±q* ini. Ia mewasiatkan kepada para khalifahnyanya agar menjaga kitab ini dari jangkauan orang-orang awam dan bukan ahlinya. Karya ini hanya boleh dibaca oleh para pengkaji filsafat diskursif dan teosofi. Sementara selain pengkaji filsafat diskursif dan teosofi tidak dibolehkan membaca kitab ini.⁴²³ Para pengkaji kitab ini pun harus memiliki seorang guru yang telah memahami seluruh isi kitab ini. Jadi, ia harus mempelajarinya

⁴²³Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 12-13, 279.

langsung dari seorang teosof Iluminasionis. Sebelum mulai mengkaji kitab ini, seseorang pun harus melakukan sejumlah ritual seperti meneladani metode kaum Peripatetik, berkhawat selama empat puluh hari, meninggalkan makanan berdaging, menyedikitkan makan, dan merenungkan cahaya Ilahi serta sunnah Nabi Muḥammad Saw.⁴²⁴ Demikian syarat-syarat menelaah kitab *Ḥikmat al-Isyrāq*. Hal ini mudah dimengerti bahwa Suhraward³ menghendaki agar penelaah kitab ini tidak salah memahaminya, serta ia bisa secara benar menempuh perjalanan spiritual, sehingga ia bisa cepat menjadi teosof Iluminasionis.[]

⁴²⁴*Ibid*, h. 257-259.

BAB III

SUHRAWARD' AL-MAQT®L: PENDIRI ALIRAN FILSAFAT ILLUMINASI

E.

F. MAKNA FILSAFAT ILLUMINASI (ʾIKMAH AL-ISYR²Q)

Dalam bahasa Arab, filsafat Illuminasi disebut sebagai ʾikmah al-Isyr±q. Jadi, istilah ini terdiri atas dua kata, yakni kata ʾikmah dan kata al-Isyr±q. Makna kedua kata ini akan dijelaskan berikut ini.

Kata *ʾikmah* memiliki kemiripan arti dengan kata *falsafah*. Kata *falsafah* lebih dahulu digunakan oleh para filsuf Muslim dari pada kata *ʾikmah*. Karena alasan inilah, definisi dari kata *falsafah* layak dijelaskan terlebih dahulu. Kata *falsafah* berasal dari bahasa Yunani, yakni kata *philosophia*.⁴²⁵ Kata ini merupakan gabungan dari dua kata, yakni ‘*philo*’ yang berarti ‘cinta’, dan kata ‘*sophia*’ yang bermakna ‘kebijaksanaan’. Secara harfiah, kata ‘*falsafah*’ ini bermakna ‘cinta kebijaksanaan’.⁴²⁶ Kata *falsafah* berarti sebuah kata hasil Arabisasi dari kata *philosophia*, sebagai bahasa Yunani, ke bahasa Arab. Kata ini pun memiliki arti sebagai usaha yang dilakukan oleh seorang filsuf.⁴²⁷

Sementara itu, para filosof Muslim pun menggunakan istilah *ʾikmah*. Kata *ʾikmah* tersebut diidentifikasi oleh mereka sebagai *falsafah*. Secara literal, kata *ʾikmah* ini berarti ‘kebijaksanaan’.⁴²⁸ Secara

⁴²⁵Ian Ricard Netton, *A Popular Dictionary of Islam* (USA: Corzon Press, 1997), h. 78-79.

⁴²⁶A. R. Lacy, *A Dictionary of Philosophy*, (London: Routledge & Kegan Paul, 2000), h. 252; Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Library References USA, 1993), h. 290.

⁴²⁷Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husein Al-Habsy, dkk (Jakarta: Lentera, 2003), h. 302.

⁴²⁸Thomas Patrick Huges, *Dictionary of Islam* (New Delhi: Adam Publisher & Distributions, 2002), h. 175; B. Lewis (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1971), h. 377.

terminologis, bahwa *ʿIlmah* bukanlah hanya hasil dari kerja intelektual pada level akal semata, namun hakikat *ʿIlmah* adalah, meminjam definisi Toshihiko Izutsu, “produk orisinal aktifitas akal analitis yang keras dan didukung oleh tangkapan intuitif yang penting tentang realitas”.⁴²⁹ Jadi, *ʿIlmah* tidak saja dimaknai sebagai hasil aktifitas rasio manusia semata, namun dimaknai sebagai hasil aktifitas sintesis antara rasio dan intuisi manusia dalam memahami realitas.

Pengidentikan kata *falsafah* dengan kata *ʿIlmah* adalah sebagai upaya justifikasi ajaran Islam atas filsafat, sebab kata ini terdapat dalam al-Quran. Kata *ʿIlmah* disebut al-Qurʿn al-Karʿm sebanyak 20 kali. Oleh karena kata *ʿIlmah* terdapat dalam al-Qurʿn, sementara kata ini diidentikkan dengan kata filsafat, maka berarti al-Qurʿn membenarkan aktifitas filsafat. Meskipun al-Qurʿn al-Karʿm menyebut nama *ʿIlmah*, namun para filsuf Muslim awal lebih cenderung menggunakan kata *falsafah* dari pada kata *ʿIlmah*, sehingga kata filsafat Islam pun akhirnya muncul. Hal ini karena pada masa itu umat Islam begitu berambisius terhadap filsafat Yunani. Ketika *falsafah* mendapat kecaman dari para ulama tradisional semacam al-Gazālī,³ upaya mensintesakan antara *falsafah* dengan aliran pemikiran lain seperti Kalam dan Tasawuf mulai dilakukan para filsuf Muslim. Sejak itulah, kata *ʿIlmah* lebih banyak dipakai dari pada kata *falsafah* sebagai istilah baku untuk maksud dari *falsafah*. Kata *ʿIlmah* ini mulai marak digunakan oleh para filsuf Muslim

⁴²⁹Toshihiko Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzaweri's Metaphysics: Introduction to the Arabic Text of Sabzaweri's Sharh-i Manzumah* (McGill: McGill University Tehran Branch, 1969), h. 3. Para filsuf Muslim lainnya menulis pula tentang makna *ʿIlmah*. Bagi Mulla Faiz Kasyani, murid Mulla Shadra, *ʿIlmah* bermakna *taʿqīq al-ʿilm wa itqān al-ʿamal* (membenarkan dengan ilmu dan menyempurnakannya secara amaliyah). Menurut ʿAllamah ʿabaʿabaʿi, *ʿIlmah* bermakna *bi iʿlāt al-haq bi al-ʿilm wa al-aql* (mengenal kebenaran berdasarkan ilmu dan akal). Sementara Nashir Makarim Syirazi menyebut *ʿIlmah* sebagai *al-ʿilm wa al-mantiq, wa al-istidlal* (ilmu, logika, dan demonstrasi). Lihat Mulla Faiz Kasyani, *Kitāb al-ʿaqqī fī Tafsīr al-Qurʿn* Juz 1 (Qom: Dār al-Kitāb al-Islamiyah, 2000), h. 470; ʿAllamah ʿabaʿabaʿi, *al-Mʿzan fī Tafsīr al-Qurʿn*, Juz 12 (Beirut: Muassasat al-ʿilmi li al-Maʿbuʿat, 1991), h. 372; Nashir Makarim Syirazi, *Al-Amʿal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Manzūl* Juz. 8 (Beirut: Muassasat, 1996), h. 328.

pasca-Ibn Rusyd. Kata *ʿikmah* dijadikan sebagai istilah filsafat hasil elaborasi antara syari'at dengan pelbagai aliran filsafat Islam lain seperti Kalam, Peripatetis, bahkan Illuminasionis, dan Gnosis.

Sementara itu, kata *al-isyr±q* dimaknai sebagai iluminasi. Istilah ini diartikan sebagai cahaya pertama pagi hari, yakni cahaya matahari dari timur.⁴³⁰ Jadi, kata *isyr±q* bermakna pancaran cahaya.⁴³¹ Sementara itu, kata *isyr±q* dikaitkan dengan kata *syarq*, artinya timur. Timur dimaknai sebagai dunia cahaya tanpa kegelapan. Jadi, ia dikaitkan dengan dunia cahaya. Dalam konteks ini, kata timur tidak saja berarti timur secara geografis, tapi timur secara simbolis, bahwa ia berarti awal cahaya, sebab timur sebagai sumber cahaya,⁴³² seperti cahaya pagi muncul dari sebelum timur (makna geografis). Sementara *isyr±qiyyah* diartikan sebagai metafisika cahaya.⁴³³ Sebab itu, filsafat *Isyr±qiyyah* disebut pula sebagai filsafat ketimuran, dan ia didasari kepada metafisika cahaya.⁴³⁴ Demikianlah asal-usul kata *Isyr±q*.

Jadi, *ʿikmah al-Isyr±q* berarti kebijaksanaan cahaya, kebijaksanaan Iluminasi, dan kebijaksanaan timur. Sebab itulah, inti filsafat iluminasi ini sendiri adalah ilmu tentang cahaya, baik teori sifat maupun cara pembiasan cahaya.⁴³⁵ Dengan kata lain, filsafat ini didasari oleh metafisika cahaya.⁴³⁶

⁴³⁰Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h 73.

⁴³¹Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, h 317.

⁴³²Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*. terj. Achmad Maimun Syamsudin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2005), h. 117.

⁴³³Tosun Bayrak al-Jerrahi "Filsafat Mistik versus Filsafat Tasawuf", dalam Suhraward³, *Altar-Altar Cahaya (Hay±kal al-N-r)*. terj. Zaimul Am, (Yogyakarta: SERAMBI, 2003), h. 9.

⁴³⁴Nasr, *Intelektual Islam*, h. 72-73.

⁴³⁵Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), h. 130; Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h 146.

⁴³⁶Nasr, *Intelektual Islam*, h 72-73.

G. METODE FILSAFAT ILLUMINASI

Sejumlah ahli menyatakan secara umum tentang metode aliran filsafat ini. Seyyed Hossein Nasr misalnya, menyatakan bahwa secara metodologis, aliran ini hendak mengharmonisasikan spiritualitas dan filsafat.⁴³⁷ Karena itulah, filsafat ini dikenal sebagai filsafat sebagai hasil perkawinan antara latihan intelektual teoritik melalui filsafat dan pemurnian hati melalui Sufisme.⁴³⁸ Sementara menurut Muthahhari, secara metodologis, aliran ini hanya bertumpu kepada argumentasi rasional, demonstrasi rasional, serta berjuang secara keras melawan hawa nafsu dan menyucikan jiwa. Metode ini bertujuan untuk menyingkap hakikat. Seseorang tidak akan pernah mampu menyingkap hakikat, apabila ia hanya menggunakan argumentasi dan demonstrasi rasional semata, tanpa memfungsikan intuisi dan akalanya secara sintesis.⁴³⁹ Demikian pula Hasyimasyah Nasution, menyatakan bahwa secara metodologis, Suhraward³ hendak menggabungkan cara nalar dengan cara intuisi, dan menjadikan keduanya saling melengkapi.⁴⁴⁰ Kemudian, Amroeni Drajat menyatakan bahwa secara metodologis, filsafat ini hendak mencoba menggabungkan dua metode mencari kebenaran, yakni metode diskursif filosofis dan metode *Ṣawq* mistis, menjadi satu metode komprehensif.⁴⁴¹

⁴³⁷Seyyed Hossein Nasr, "Syih±b al-D³n Suhraward³ *Maqt-l*", dalam M. M. Sharif (ed.), M. M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1-2, (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), h. 373. Bandingkan Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, bagian 1 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), h. 59-61; M. Saeed Shaikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (New Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2006), h. 54-55.

⁴³⁸Nasr, *Intelektual Islam*, h. 69.

⁴³⁹Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, h. 326.

⁴⁴⁰Hasyimasyah, *Filsafat Islam*, h 154.

⁴⁴¹Amroeni Drajat, *Suhraward³: Kritik Falsaf±h Peripatetik*. (Yogyakarta: LKiS, 2005).

Sarjana lain, semisal Hossein Ziai menyatakan bahwa Suhraward³ hendak mengkombinasikan filsafat diskursif dengan filsafat intuitif.⁴⁴² Ia secara rinci menjelaskan metode mencapai pengetahuan perspektif filsafat Iluminasi. Bahwa pengetahuan hakiki bisa diraih oleh seorang filsuf, ketika filsuf tersebut menjalani empat tahap perolehan ilmu pengetahuan, yakni sebagai berikut⁴⁴³:

1. Pada tahap *pertama*, bahwa seseorang filsuf harus melakukan sejumlah persiapan awal. Ia harus meninggalkan kenikmatan dunia agar ia bisa mudah menerima pengalaman. Ia harus melakukan sejumlah hal seperti berpuasa selama empat puluh hari penuh, tidak makan daging dan mempersiapkan diri menerima ilham dan wahyu.
2. Pada tahap *kedua*, filsuf tersebut memasuki tahap Iluminasi, yakni ketika ia mencapai visi melihat cahaya Ilahi. Cahaya Ilahi ini akan memasuki wujudnya. Dari cahaya ini, ia memperoleh ilmu hakiki, sebuah ilmu dasar bagi ilmu-ilmu sejati.
3. Pada tahap *ketiga*, filsuf tersebut telah memperoleh pengetahuan tak terbatas, yakni pengetahuan Iluminasionis. Lalu ia mengkonstruksi ilmu tersebut dengan menggunakan filsafat diskursif. Pengalaman dari tahap kedua diuji secara demonstrasi. Pengalaman itu diuji dengan demonstrasi Aristotelian.
4. Pada tahap akhir, yakni tahap *keempat*, adalah tahap dokumentasi. Filsuf ini mulai menuliskan hasil konstruksi atas pengalaman secara diskursif itu. Jadi, pengalaman visioner itu akan ditulis oleh filsuf

⁴⁴²Hossein Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan* terj. Afif Muhammad dan Munir. (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 38.

⁴⁴³Lihat Hossein Ziai, "Syihāb al-Dīn Suhraward³: Founder of the Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 449-451. Bandingkan dengan uraian Mehdi Amin Razavi "The Significance of Suhrawardī's Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination", dalam Leonard Lewishon (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*, vol. I (Oxford: One World, 1993), h. 263-267.

tersebut. Pendeknya, filsafat Iluminasi diturunkan dalam bentuk tulisan.

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ telah menjelaskan metode perolehan ilmu hakiki perspektif filsafat Iluminasi. Menurut analisis peneliti, ilmu hakiki bisa diraih oleh seseorang, ketika ia menjalani sejumlah tahap perolehan ilmu pengetahuan, yakni sebagai berikut:

Pertama. Seseorang harus menguasai filsafat diskursif secara sempurna sampai ia bisa menjadi filsuf diskursif. Suhraward³ menyatakan “jangan menguji karya ini kecuali oleh ahlinya, yaitu orang-orang yang telah meneladani metode kaum Peripatetik”.⁴⁴⁴ Suhraward³ sendiri, sebelum menulis kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, telah menulis sejumlah kitab filsafat bercorak Peripatetis. Artinya kitab ini ditulis dengan metode filsafat Peripatetik, yakni kitab *Talw³Y±t*, kitab *Muq±wwam±t*, dan kitab *Masy±ri’ wa al-Mu±rah±t*.⁴⁴⁵ Suhraward³ menyatakan bahwa filsafat diskursif harus dipelajari dahulu oleh seorang kandidat teosof Iluminasionis, bahkan ia merekomendasikan karya-karya Peripatetisnya untuk dipelajari. Ini seperti perkataan Suhraward³ “formula-formula berfikir yang terkenal akan kami buat ringkas mungkin, dengan sejumlah ilustrasi singkat namun padat. Kami berharap ini cukup memadai untuk dimengerti pembaca yang cerdas dan pelajar pemula filsafat Iluminasi. Sementara yang ingin mengetahui secara detail pengetahuan yang merupakan formula awal (logika filsafat diskursif) bagi filsafat ini (filsafat Iluminasi), hendaknya merujuk kepada karya-karya lain yang lebih terperinci”.⁴⁴⁶ Demikianlah, filsafat diskursif harus

⁴⁴⁴Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu’ah Muiannafat Syaikh Isyraq*. Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 279.

⁴⁴⁵*Ibid*, h. 10-11.

⁴⁴⁶*Ibid*, h. 13.

dipahami lebih dahulu, sehingga orang tersebut bisa menjadi filsuf diskursif sempurna.

Kedua. Filsuf diskursif tersebut harus mulai melatih diri secara spiritual dan melakukan kontemplasi.⁴⁴⁷ Filsuf tersebut mesti melakukan sejumlah praktik-praktik esketik dan mistik seperti dikatakan Suhraward³ “hendaknya ia berkhawatir selama empat puluh hari, meninggalkan makanan berdaging, menyedikitkan makan, dan merenungkan cahaya Allah Swt dan apa yang diperintahkan oleh pemegang amanat wahyu [Nabi Muḥammad Saw]”.⁴⁴⁸ Ia menambahkan “[filsuf tersebut harus] mendekatkan diri kepada Allah Swt, terjaga di malam hari, bersikap pasrah...memperhalus rahasia batin, ikhlas menghadapi Cahaya Maha Cahaya...membiasakan jiwa mengingat-Nya...melantunkan bacaan atas mushaf-mushaf sebagaimana diwahyukan [kepada Nabi Muḥammad Saw] dan segera kembali kepada Zat pemegang segala urusan, kesemuanya adalah syarat-syarat yang harus dipenuhi seseorang”.⁴⁴⁹ Jadi, filsuf diskursif tersebut harus melakukan semua praktik asketik dan mistik tersebut, sehingga nantinya ia bisa memasuki tahap Iluminasi.

Ketiga. Filsuf diskursif tersebut memasuki tahap Iluminasi, yakni ketika ia memperoleh pancaran cahaya (*al-n-r al-saniʿ*) dari *N-r al-Anwāʿ*. Cahaya ini memberikan sang filsuf pengetahuan sejati. Suhraward³ berkata “[jika telah dilakukan semua itu] barangkali kelak akan muncul seberkas sinar dari alam *jabar-t* (alam cahaya), dan ia pun akan melihat alam *malak-t* (alam miʿāl)”.⁴⁵⁰ Maksudnya, jiwa sang filsuf akan memperoleh iluminasi dari cahaya tertinggi (yakni *al-n-r al-*

⁴⁴⁷*Ibid*, h. 155-156.

⁴⁴⁸*Ibid*, h. 279.

⁴⁴⁹*Ibid*, h. 256-257.

⁴⁵⁰*Ibid*, h. 156-156.

*sani*⁴⁵¹), sehingga ia akan mampu melihat alam cahaya. Sinar cahaya (*al-n-r al-sani*) dari alam tertinggi ini adalah pengetahuan, dan cahaya ini membawa pengetahuan sejati itu menuju jiwa suci sang filsuf.⁴⁵² Sang filsuf akan memperoleh beraneka macam iluminasi cahaya.⁴⁵³ Karena ia memperoleh iluminasi cahaya dari alam cahaya, sehingga ia mendapatkan pengetahuan, sang filsuf pun akan memperoleh sejumlah keutamaan seperti *maqam kun*, yakni kemampuan mewujudkan ide-ide otonom (*mu£ul qayyimah*)⁴⁵⁴ pengetahuan tentang hal-hal gaib,⁴⁵⁵ kemampuan melihat alam cahaya,⁴⁵⁶ ketundukan alam semesta,⁴⁵⁷ dan segala jiwa kepadanya.⁴⁵⁸ Demikianlah, sang filsuf memperoleh iluminasi dari alam cahaya, sehingga ia memperoleh pengetahuan dan keutamaan.

Keempat. Filsuf diskursif tersebut mengkonstruksi pengetahuan perolehan dari cahaya Ilahi tersebut dengan menggunakan analisis diskursif. Pengetahuan itu diuji oleh sang filsuf secara demonstrasi. Ia berkata “ilmu-ilmu hakiki (*al-‘ul-m al-haqiqiyah*) tidak bisa dielakkan lagi (harus dibuktikan) dengan menggunakan demonstrasi, yakni silogisme yang disusun dari premis-premis meyakinkan [tidak diragukan kebenarannya]”.⁴⁵⁹ Sistem pembuktian *Posterior Analytics* Aristoteles harus dijadikan sebagai sistem pembuktian bagi ilmu-ilmu hakiki itu.⁴⁶⁰ Demikianlah, sang filsuf mesti membuktikan pengalaman intuitifnya secara akliah, agar pengalaman itu bisa diketahui dan dipahami oleh orang lain, kendati orang-orang itu sama sekali tidak merasakan pengalaman intuitif itu.

⁴⁵¹*Ibid*, h. 137-138.

⁴⁵²*Ibid*, h. 252.

⁴⁵³*Ibid*, h. 252-253.

⁴⁵⁴*Ibid*, h. 242-243.

⁴⁵⁵*Ibid*, h. 240-241.

⁴⁵⁶*Ibid*, h. 155-156, 162-165.

⁴⁵⁷*Ibid*, h. 252.

⁴⁵⁸*Ibid*, h. 257.

⁴⁵⁹*Ibid*, h. 45-46.

⁴⁶⁰Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 37.

Terakhir, yakni tahap *kelima*. Filsuf tersebut mendokumentasikan hasil konstruksi tersebut secara tulisan. Jadi, filsuf tersebut memindahkan pengetahuan sejati itu setelah pengetahuan itu diuji secara demonstrasi Aristotelian, dari pikirannya ke bahasa tulisan. Suhraward³ sendiri telah melakukan hal ini. Setelah ia melewati masa khalwat dan kontemplasi, ia memperoleh pengalaman intuitif, lalu ia menguji pengalaman itu secara diskursif, lantas menuliskannya, sehingga jadilah kitab *ʾikmat al-Isyr±q*.⁴⁶¹ Tak ada bukti dari pernyataan Suhraward³ tentang kemestian tahap keempat ini, karena tahap ini, mendukung pernyataan Ziai, hanya merupakan unsur-unsur filsafat Iluminasi yang harus diakses dari karya-karya Suhraward³.⁴⁶² Kendati begitu, Suhraward³ telah melakukan tahap keempat ini.

Dalam tahap keempat ini, seorang filsuf akan sangat merasa kesulitan menuliskan pengalaman intuitifnya tersebut. Suhraward³ sendiri merasa kesulitan menuliskan pengalaman intuitifnya tersebut dalam bentuk tulisan. Ia berkata “...ketahuilah betapa banyak usulan kalian agar saya menuliskan kitab *ʾikmat al-Isyr±q* ini...betapa pun terdapat kesukaran tersendiri yang tidak kalian ketahui. Padahal kalian...terus mendesak saya untuk mengarang suatu karya, yang di dalamnya saya menyebut pelbagai pengalaman yang saya peroleh dengan intuisi saya selama masa-masa khalwat dan kontemplasi”.⁴⁶³ Demikianlah, Suhraward³ telah mengisyaratkan seorang filsuf diskursif menuliskan pengalaman intuitifnya dalam bentuk tulisan, seperti yang telah dilakukannya.

Kelima tahapan ini sebenarnya hasil pengembangan dari tahapan-tahapan hasil penelitian Hossein Ziai. Penelitian Ziai tentang epistemologi Iluminasi Suhraward³ agaknya memiliki sedikit

⁴⁶¹Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 9-10.

⁴⁶²Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 37.

⁴⁶³Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 9-10.

kekurangan, sehingga penambahan atas hasil penelitian itu perlu dilakukan. Demikianlah metode filsafat Iluminasi, yakni pembahasan tentang epistemologi Illuminasionis.

H. SUMBER-SUMBER AJARAN FILSAFAT ILLUMINASI

Sumber-sumber ajaran filsafat Iluminasi bisa dibagi menjadi beberapa sumber. Yakni: *Pertama*. Wahyu Ilahi. Nasr telah menyebutkan bahwa teosofi (filsafat Iluminasi) diwahyukan oleh Allah Swt kepada manusia melalui Hermes (Nabi Idris).⁴⁶⁴ Oleh karena teosofi berasal dari wahyu Allah Swt kepada Hermes, sementara Suhraward³ sendiri menyatakan bahwa teosofinya berasal dari Hermes,⁴⁶⁵ maka sudah pasti bahwa sumber ajaran filsafat Iluminasi Suhraward³ secara tidak langsung berasal dari wahyu Ilahi. Apalagi, Suhraward³ menjadikan syari'at Islam sebagai sumber ajarannya. Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, ia menyebutkan agar setiap muslim mentaati perintah Allah Swt dan menjauhi larangan-larangan-Nya, sembari mengikuti sunnah Nabi MuYammad Saw. Para murid filsafat Iluminasi bahkan diwajibkan mengkaji syariat Islam sebelum mereka menelaah kitab *ʾikmat al-Isyr±q* ini.⁴⁶⁶

Kedua. Ajaran kenabian. Sebagaimana diakui Suhraward³ bahwa sumber dari ajaran Iluminasinya adalah teosofi Hermes sendiri. Ia menyebut Hermes sebagai leluhur para teosof.⁴⁶⁷ Hermes diidentikkan oleh sejumlah sumber sebagai Nabi Idris.⁴⁶⁸ Dialah peletak dasar ilmu teosofi. Suhraward³ juga mengakui bahwa sumber ajaran filsafat Iluminasinya berasal dari Agathadaimon,⁴⁶⁹ yakni Nabi Syi£ bin Adam. Suhraward³ pun menjadikan ajaran Asclepius sebagai sumber

⁴⁶⁴Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 111.

⁴⁶⁵Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 10.

⁴⁶⁶*Ibid*, h. 244, 257-259.

⁴⁶⁷*Ibid*, h. 10.

⁴⁶⁸Amroeni Drajat, *Filsafat Illuminasi: Sebuah Kajian Terhadap Konsep Cahaya Suhraward³*. (Jakarta: Riora Cipta, 2001), h 31-32.

⁴⁶⁹Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 155-156.

ajarannya.⁴⁷⁰ Asclepius dikenal sebagai murid Nabi Idris, sehingga ia mewarisi ilmu kenabian.⁴⁷¹ Tidak hanya itu, Suhraward³ pun menjadikan ajaran Nabi Muḩammad Saw sebagai sumber ajarannya. Ia sendiri banyak mengutip perkataan-perkataan nabi Muḩammad Saw sebagai referensi penulisan karya-karyanya. Para murid filsafat Iluminasi bahkan diperintahkan merenungkan sunnah Nabi Muhammad Saw sebelum mereka menelaah kitab *ḩikmat al-Isyr±q*.⁴⁷²

Ketiga. Ajaran filsafat Yunani Kuno. Suhraward³ menjadikan sejumlah ajaran filsuf Yunani kuno sebagai sumber doktrinnya, misalnya ajaran Sokrates,⁴⁷³ Phytagoras, Plato, Aristoteles, dan Plotinus.⁴⁷⁴ Pemikiran para filsuf ini memberikan pengaruh tidak kecil terhadap ajaran Iluminasi Suhraward³.

Keempat. Ajaran Persia Kuno. Suhraward³ pun dipengaruhi oleh sejumlah pemikir Persia Kuno seperti Jamasp, Frashaoshtra, Bozorgmehr,⁴⁷⁵ Kayumarth, Faridun, dan Kay Khusraw, serta doktrin agama Persia Kuno seperti Zoroastrianisme, Sabeian, dan Magi.⁴⁷⁶ Suhraward³ disinyalir mengenal secara baik ajaran Persia Kuno, karena kedudukannya sebagai ilmunan Persia terkemuka. Sebab itulah, Iqbal pernah menyatakan bahwa Suhraward³ sebagai sufi paling setia terhadap tradisi intelektual negerinya.⁴⁷⁷

Kelima. Ajaran para filsuf Timur. Suhraward³ pun menjadikan ajaran para filsuf Timur sebagai referensi primernya, seperti ajaran

⁴⁷⁰*Ibid*, h. 11.

⁴⁷¹Amroeni, *Suhraward³*, h. 41.

⁴⁷²Suhraward³, *ḩikmat al-Isyr±q*, h. 155-156, 244, 248, 255, 279

⁴⁷³Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 32-37.

⁴⁷⁴Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109, 112.

⁴⁷⁵Suhraward³, *ḩikmat al-Isyr±q*, h. 10-11.

⁴⁷⁶Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 110, 113; Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 32-37.

⁴⁷⁷Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac & Co. 46 Great Russel Street, W.C, 1908), h. 121-127.

sejumlah teosof India dan ajaran Buddha.⁴⁷⁸ Tidak diketahui secara pasti dari mana ia mengenal ajaran para filsuf Timur tersebut.

Keenam Ajaran Sufisme. Suhraward³ sangat dipengaruhi oleh sejumlah sufi seperti al-ʿAllāḥ, Ḥunẓar al-Miṣrī, Ab- Saʿīd al-Tustarī, Ab-Yazīd al-Buṣṭamī, dan al-Gaṣṣālī.⁴⁷⁹ Agaknya ia mengenal ajaran para sufi ini semasa priode pendidikan formal, dan semakin matang semasa priode pendidikan non-formalnya, yakni ketika ia banyak melakukan perjalanan akademis dan menemui sejumlah guru sufi terkemuka. Pada priode inilah ia banyak menelaah karya-karya bercorak sufistik, baik tasawuf sunni maupun tasawuf falsafi.

Ketujuh. Ajaran filsafat Peripatetik Islam. Suhraward³ sangat dipengaruhi oleh ajaran sejumlah filsuf Peripatetik misalnya al-Kindī, al-Farābī,⁴⁸⁰ dan Ibn Sīnā.⁴⁸¹ Ajaran-ajaran filsafat Peripatetik ini diperolehnya semasa ia menjalani pendidikan formal. Guru-guru seperti Majd al-Dīn al-Jīlī, Fakhr al-Dīn al-Mardīnī (w. 594 H/1198 M), dan ʿAhir al-Farsī mengenalkan kepadanya karya-karya dan ajaran ajaran filsafat Peripatetik.

Kendati ajaran-ajaran para pemikir lintas geografis dan agama tersebut menjadi sumber ajaran filsafat Iluminasi Suhraward³, bukan berarti ia menerima ajaran-ajaran mereka begitu saja. Suhraward³ tetap kritis terhadap berbagai bentuk pemikiran mereka. Misalnya, Suhraward³ mengkritik konsep metafisika, filsafat alam, logika, dan psikologi aliran Peripatetik Islam.⁴⁸² Dengan kata lain, ia hanya mengambil sejumlah doktrin dari ajaran-ajaran mereka sebagai pendukung dari pemikirannya.

⁴⁷⁸Suhraward³, *ʿIkmat al-Isyraq*, h. 217-218.

⁴⁷⁹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109, 113; Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 46-49.

⁴⁸⁰Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 41.

⁴⁸¹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109.

⁴⁸²Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (US: Mentor & Plume Books, 1970), h. 329.

Misalnya, walaupun Suhraward³ dipengaruhi oleh Aristoteles, namun ia tetap kritis terhadap sejumlah ajaran dari filsuf Yunani Kuno ini. Ia pernah berkata “sedangkan tentang guru pertama, Aristoteles, sungguh pun beliau filsuf besar yang memiliki keluasan berpikir yang sempurna, kita tidak layak melebih-lebihkannya dibanding guru-guru sesepuhnya seperti Agathadaimon, Hermes, dan Asklepios”.⁴⁸³

Selain itu, kendati sedikit dipengaruhi ajaran reinkarnasi filsuf Timur seperti Budha dan filsuf Yunani seperti Plato, namun ia mengkritik dasar-dasar doktrin reinkarnasi mereka sembari mengajukan konsep baru tentang doktrin reinkarnasi. Ia mengatakan bahwa “tak peduli apakah konsep reinkarnasi ini (ajaran Budha dan Plato) benar atau salah, mengingat argumen-argumen mereka sangat lemah”.⁴⁸⁴ Demikianlah sikap kritis Suhraward³.

I. ONTOLOGI FILSAFAT ILLUMINASI

Penelitian terhadap segala bentuk pemikiran Suhraward³ akan sukses dilaksanakan jika dipahami dahulu tentang ontologinya. Sebab, ontologi ini mempengaruhi semua konsepsinya, baik tentang teologi, kosmologi, maupun antropologi. Penelitian terhadap konsepsi Suhraward³ tentang manusia, meniscayakan penelitian tentang ontologinya. Sebab konsep Suhraward³ tentang manusia dipengaruhi pula oleh konsep ontologi. Berikut ini akan dikenalkan konsep ontologi filsafat Iluminasi.

Seperti telah diungkap sebelumnya, inti filsafat iluminasi adalah ilmu tentang cahaya, baik ilmu tentang sifat maupun cara pembiasan cahaya.⁴⁸⁵ Dengan kata lain, filsafat ini didasari oleh metafisika cahaya.⁴⁸⁶

⁴⁸³Suhraward³, *Ikmat al-Isyrat*, h. 11.

⁴⁸⁴ Suhraward³, *Ikmat al-Isyrat*, h. 220-230.

⁴⁸⁵Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 130; Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, h 146.

⁴⁸⁶Nasr, *Intelektual Islam*, h 72-73.

Jika demikian, ontologi filsafat Iluminasi pun didasarkan kepada ilmu cahaya, sebab ontologi adalah objek kajian metafisika umum.⁴⁸⁷ Jadi, ontologi filsafat Iluminasi adalah ontologi cahaya.

Ontologi Suhraward³ memiliki tiga pembahasan utama, yakni masalah cahaya, kegelapan, dan *barzakh*.⁴⁸⁸ Pemahaman terhadap ketiga hal ini sangat diperlukan agar pemikiran Suhraward³ bisa dipahami secara benar. Konsep metafisika Suhraward³ dibangun atas ketiga komponen ini. Karena itu, pemikiran Suhraward³ tentang teologi, kosmologi dan antropologi sebagai pembahasan utama metafisika khusus, bisa dipahami secara benar, jika persoalan ontologi filsafat Iluminasi, mencakup cahaya, kegelapan dan *barzakh*, telah dipahami secara baik.

Menurut Suhraward³, secara umum segala sesuatu dibagi menjadi dua, yakni cahaya dan kegelapan. Ia berkata “sesuatu dibagi menjadi dua, yakni benda yang merupakan cahaya dan sinar yang intrinsik dalam esensi dirinya, dan benda yang esensinya bukan terdiri dari cahaya dan sinar”.⁴⁸⁹ Benda non cahaya dan non-sinar adalah kegelapan dan *barzakh*.⁴⁹⁰ Jadi, segala sesuatu dibagi menjadi tiga, yakni cahaya, kegelapan, dan *barzakh*.

Suhraward³ memulai pembahasan tentang konsep cahaya dengan menentukan definisi dari cahaya. Menurut Suhraward³, cahaya tidak memerlukan sebuah definisi. Definisi diberikan terhadap sesuatu agar sesuatu itu menjadi jelas. Seseorang akan menjelaskan sesuatu yang tidak jelas dengan definisi.⁴⁹¹ Sementara, cahaya tidak perlu diberikan sebuah definisi karena cahaya sudah sangat begitu jelas. Dialah pembuat sesuatu menjadi jelas. Tidak ada sesuatu pun lebih jelas dari pada cahaya. Karena

⁴⁸⁷Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Pengantar Filsafat Umum* (Medan: IAIN Press, 2001), h. 20.

⁴⁸⁸Amroeni, *Suhraward³*, h 233.

⁴⁸⁹Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h 107.

⁴⁹⁰*Ibid*, h 107-109.

⁴⁹¹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 124.

itulah, cahaya tidak memerlukan definisi sebagai penjelas cahaya. Ini seperti dikatakan Suhraward³ sendiri bahwa “bahwa cahaya tidak membutuhkan definisi...jika terdapat sesuatu yang eksistensinya tidak membutuhkan membutuhkan definisi dan penjelasan, itulah esensi yang tampak (jelas). Karena tidak ada sesuatu pun yang lebih jelas dari pada cahaya, maka tidak ada sesuatu pun yang lebih swamandiri dari definisi selain cahaya”.⁴⁹² Ringkasnya, cahaya sudah sangat jelas sekali sehingga ia tidak perlu diberi definisi sebagai penjelas.

Dalam ontologi cahaya, Suhraward³ membagi cahaya menjadi dua. *Pertama*. Cahaya Abstrak atau cahaya murni (*al-anwār al-mujarrad*). Cahaya Abstrak ini diartikan sebagai cahaya yang tidak pernah menjadi atribut bagi sesuatu selain dirinya. Misalnya intelek universal maupun intelek individual. Contoh lebih spesifik yaitu tuhan, malaikat-malaikat, jiwa-jiwa manusia, dan arketip-arketip. *Kedua*. Cahaya Aksidental (*al-Anwār al-‘2ri‘*). Cahaya ini diartikan sebagai cahaya yang memiliki bentuk dan mampu menjadi atribut bagi selain dirinya. Contohnya sinar matahari, sinar bintang-bintang, dan sinar benda-benda angkasa lain.⁴⁹³ Demikianlah dua macam jenis cahaya.

Cahaya Abstrak memiliki sejumlah karakter. Ia tidak bisa dilihat oleh panca indera manusia, karena ia non material. Ia adalah cahaya bagi dirinya sendiri (*n-r li nafsih*). Cahaya ini mengenali dirinya sendiri dan berdiri sendiri. Ia tidak mungkin mengenali dirinya sendiri dengan sifat-sifat eksternal. Dia pun menjadi cahaya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri. Ia tidak menempati ruang dan waktu, serta tidak memiliki modalitas.⁴⁹⁴ Ia adalah cahaya kaya dibanding cahaya selain-nya.⁴⁹⁵ Dia-

⁴⁹²Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 106.

⁴⁹³*Ibid*, h. 107; Amroeni, *Suhraward³*, h. 226; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 125; Hasyim, *Filsafat Islam*, h. 148.

⁴⁹⁴Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 110-111, 117.

⁴⁹⁵Ziai, *Suhraward³*, h. 153.

lah cahaya paling murni karena ia tidak dicampuri oleh unsur kegelapan.⁴⁹⁶ Inilah ciri-ciri utama cahaya Abstrak.

Sementara itu, cahaya-cahaya Abstrak tidak memiliki perbedaan pada realitas. Sebab jika mereka berbeda pada realitas, maka akan muncul perbedaan pada realitas. Jadi, mereka memiliki realitas sama, yakni sama-sama sebagai cahaya. Namun demikian, ada perbedaan antara mereka. Perbedaan cahaya-cahaya Abstrak hanya terletak pada kadar kesempurnaan dan kekurangan mereka. Dengan kata lain, perbedaan mereka hanya pada kualitas cahaya mereka, sehingga kualitas cahaya mereka memiliki tingkatan-tingkatan.⁴⁹⁷ Jadi, antara cahaya-cahaya Abstrak memiliki persamaan dan perbedaan sekaligus.

Karakteristik dari cahaya Aksidental seperti berikut ini. Cahaya ini bisa dilihat oleh indra penglihatan manusia, sebab cahaya ini bersifat empiris. Cahaya ini bukan dalam dirinya sendiri tetapi untuk sesuatu yang lain. Eksistensinya diperuntukkan bagi esensi lain. Sebab itulah, ia menjadi cahaya bagi lainnya (*n-r li gairih*). Cahaya ini pun tidak mengenali dirinya sendiri. Ia tidak berdiri sendiri karena ia memiliki ketergantungan kepada selainnya. Ia bahkan membutuhkan substansi gelap, dan ia permanen dengan substansi gelap tersebut. Dia pun menjadi selalu butuh dan relatif.⁴⁹⁸ Cahaya ini pun menjadi cahaya lebih miskin dari pada cahaya Abstrak.⁴⁹⁹ Apalagi ia telah dicampuri unsur kegelapan.⁵⁰⁰ Kesemua ini menjadi ciri utama cahaya Aksidental.

Kegelapan dimaknai sebagai sesuatu yang esensinya tidak terdiri atas cahaya dan sinar. Gelap artinya tiada cahaya.⁵⁰¹ Kegelapan dibagi

⁴⁹⁶Amroeni, *Suhraward*³, h. 232.

⁴⁹⁷Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 119-120.

⁴⁹⁸Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 107, 110-111, 117; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h.

⁴⁹⁹Ziai, *Suhraward*³ dan *Filsafat Iluminasi*, h. 153.

⁵⁰⁰Amroeni, *Suhraward*³, h. 232.

⁵⁰¹Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 107.

menjadi dua. *Pertama. Jauhar al-G \pm syiq*, yaitu kegelapan murni dan/atau substansi gelap. Misalnya benda-benda alam. Substansi-substansi gelap terdiri atas sejumlah unsur kegelapan seperti bentuk dan ukuran-ukuran material. Ia pun tidak mengenali dirinya sendiri. Ia tidak pernah manifestan dalam dan bagi dirinya. *Kedua. Al-Hai'ah al- \mathring{S} ulm \pm niyyah*, yakni bentuk kegelapan. Ia menjadi bentuk bagi sesuatu yang lain. Ia misalnya warna dan bau.⁵⁰² Demikian tentang kegelapan.

Sementara *Barzakh* memiliki sejumlah arti. Suhraward³ mengartikan *barzakh* sebagai tubuh⁵⁰³ dan kegelapan murni.⁵⁰⁴ Ia diartikan pula sebagai penghalang, sekat, pemisah,⁵⁰⁵ pembatas,⁵⁰⁶ pemisah dunia cahaya dengan dunia kegelapan, dan tubuh-tubuh.⁵⁰⁷ Terkadang ia dipahami sebagai unsur-unsur fisik dan objek-objek materil penerima cahaya dan kegelapan sekaligus.⁵⁰⁸ Dalam kitab *ḥikmat al-Isyr \pm q*, terkadang Suhraward³ mengartikan *barzakh* sebagai pemisah, penghalang, pembatas, dan sekat antara cahaya dengan kegelapan, namun terkadang ia mengartikannya sebagai alam tubuh (fisik). Demikian sejumlah makna *barzakh*.

Barzakh diartikan pula sebagai objek-objek materil penerima cahaya dan kegelapan sekaligus.⁵⁰⁹ Suhraward³ menjelaskan bahwa jika *barzakh* memperoleh cahaya, maka ia akan menjadi terang. Jika ia tidak dikenai cahaya, maka ia tetap menjadi kegelapan, sebab ia adalah substansi gelap itu sendiri. Selain tetap menjadi gelap, ia bahkan bisa lenyap. Sebab itulah, sebagian *barzakh* akan kehilangan cahaya, sehingga

⁵⁰²*Ibid*, h. 107, 111, 117; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 125; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 153; Amroeni, *Suhraward³*, h. 232.

⁵⁰³Suhraward³, *Hikmat al-Isyraq* h. 107.

⁵⁰⁴*Ibid*, h. 108.

⁵⁰⁵Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nasrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 1996), h. 49.

⁵⁰⁶Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 153.

⁵⁰⁷Hasyim, *Filsafat Islam*, h. 146.

⁵⁰⁸Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 131-132.

⁵⁰⁹*Ibid*.

ia menjadi kegelapan. Ia tidak membutuhkan obyek lain supaya ia menjadi gelap, sebab ia adalah substansi-substansi gelap itu sendiri. Sebagian *barzakh* pun memiliki cahaya tak pernah redup, misalnya matahari. Namun cahaya *barzakh* ini berasal dari sumber selain dirinya, sebab bentuk aslinya adalah gelap. Jadi, cahayanya berasal dari sumber lain.⁵¹⁰

Barzakh tidak memiliki kekuatan mencipta sebagaimana cahaya-cahaya. Sebab itu, menurut Suhraward³, *barzakh* tidak bisa menciptakan *barzakh* lain (apalagi cahaya), karena ia tidak memiliki sifat mandiri. Karena itu pula, ia membutuhkan zat lain, selain substansi-substansi gelap, sebagai pencipta keberadaannya. Zat lain dimaksud adalah cahaya Abstrak.⁵¹¹ Jadi, *barzakh* tidak kuasa mencipta, karena kuasa ini hanya dimiliki oleh cahaya-cahaya Abstrak.

Dalam ontologi cahaya Suhraward³, *barzakh* dimaknai pula sebagai imaji kegelapan rasa butuh suatu cahaya Abstrak rendah terhadap cahaya Abstrak tinggi. Ia muncul dari sebuah cahaya Abstrak rendah, karena cahaya Abstrak ini telah menyaksikan kesempurnaan dan keagungan cahaya Abstrak tinggi, sehingga cahaya Abstrak rendah itu meyakini bahwa ia sangat membutuhkan sinaran cahaya Abstrak tinggi. Fenomena ini menciptakan bayangan gelap cahaya Abstrak rendah. Jadi, bayangan gelap ini, yakni *barzakh*, muncul karena imaji kegelapan rasa butuhnya.⁵¹² Demikian sebab kemunculan *barzakh*.

J. PENGARUH ALIRAN FILSAFAT ILLUMINASI

Suhraward³ wafat di Aleppo pada tahun 578H/1191 M.⁵¹³ Ketika itu, ia masih berusia 36 atau 38 tahun.⁵¹⁴ Pada usia muda, ia mampu

⁵¹⁰Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 107-109.

⁵¹¹*Ibid*, h. 110, 119.

⁵¹²*Ibid*, h. 132-133.

⁵¹³Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literatur* (Cambridge: Cambridge

membangun sebuah aliran filsafat baru pasca Ibn Rusyd bernama *ḥikmah Isyrīyah*.⁵¹⁵ Kendati ia telah wafat, namun ajarannya masih dikembangkan oleh para penerusnya, sejak ia wafat sampai detik ini.

Pasca tragedi kematian Suhraward³, doktrin-doktrin Suhraward³ tidak kelihatan selama satu generasi.⁵¹⁶ Tampaknya, para muridnya tidak berani mengajarkan doktrin-doktrin iluminasi secara terang-terangan lagi. Kendati ia memiliki sejumlah murid langsung, namun nama-nama mereka bisa tidak diketahui secara pasti. Barangkali hanya gubernur Aleppo, yakni Malik al-ʿah³r bisa disebut sebagai murid langsung Suhraward³.⁵¹⁷ Diduga Malik al-ʿah³r memiliki peran besar dalam mengembangkan ajaran Suhraward³ pasca kematian gurunya.

Sejak abad ke-13 M, ajaran-ajaran Suhraward³ tetap dilestarikan oleh sejumlah filsuf. Ajarannya diambil oleh para filsuf Syi'ah, bahkan ia menjadi unsur penting filsafat Syi'ah abad pertengahan.⁵¹⁸ Filsafat Iluminasi ini hanya berkembang pesat di Persia,⁵¹⁹ kendati filsafat ini dikaji pula di kawasan lain.

University Press, 2002), h. 4; Miguel Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Massara and his Followers* (Leiden: E.J. Brill, 1978), h. 137; J.T.P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems* (Surrey: Curzon Press, 1997), h. 42.

⁵¹⁴M.Th. Houtsma, *et.all*, *The First Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Leiden: E.J. Brill, 1987), h. 506.

⁵¹⁵Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harpercollins, 2002), h. 83; Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Thufayls Hay bin Yaqzan* (Leiden: E.J. Brill, 1974), 11-12.

⁵¹⁶Nasr, *Intelektual Islam*, h. 72.

⁵¹⁷Lihat Hossein Ziai, "Syihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003).

⁵¹⁸Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), h. 259-263; S.H.M. Jafri "Twelve-Imam Shi'ism" dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987), h. 176; Abdurrahman Habil "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987), h. 34-36.

⁵¹⁹Majid Fakhry, "Philosophy and Theology from the Eighth Century C.E. to the Present", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1999), h. 293-296.

Pelestari utama tradisi filsafat *Isyr±qiyah* ini seperti Syams al-D³n MuYammad al-Syahrazur³ (w.1288 M), penulis kitab *SyarY ±ikmah al-Isyr±q*, kitab *Nuṣah al-Arw±h wa Rau«ah al-Afr±h*, kitab *al-Syaj±rah al-Il±hiyyah*, dan kitab *SyarY Talw³Y±t*; Sa'ad bin Maniur bin Kammunah (w. 1284 M), menulis *Ris±lah fī al-Nafs*, kitab *al-Jad³d fī al-±ikmah* dan sebuah kitab *syarY* atas kitab *Talw³Yat* karya Suhraward³; Qu³b al-D³n al-Syir±z³ (w. 1311 M), penulis kitab *Durr±h al-T±j* dan kitab *SyarY ±ikmat Isyr±q*; Naiir al-D³n al-°us³ (w. 1274 M), A³ir al-D³n Abhar³ (?), penulis kitab *Kasyf al-±aq±iq fī TaYrir al-Daq±iq*; MuYammad bin °ain al-D³n bin Ibr±h³m Ahsa'³ (w.1479 M), Qa«i Jal±l al-D³n bin Sa'd al-D³n al-Daw±n³ (w. 1501 M), penulis kitab *Syawakil al-Hur f³ SyarY ±ay±kil al-N-r*, dan kitab *Akhla-i Jalal³*; Giyat al-D³n Maniur Dasytak³ (w. 1541 M), penulis kitab *Isyr±q Hay±kil al-N-r li Kasyf °ulumat Syawakil al-Gur-r*; MuYammad Syarif Niṣam al-D³n al-±araw³ (w.1600 M), menulis komentar atas kitab *±ikmah al-Isyr±q*.⁵²⁰ Para filsuf ini memainkan peranan sangat besar dalam melestarikan tradisi iluminasi.

Sejak abad ke-16 M, pemikiran Suhraward³ dikembangkan secara gencar oleh para filosof Syi'ah Persia. Misalnya, Mir Dam±d (w.1631), penulis kitab *Qabasat, al-Uf-q al-Mub³n*, dan kitab *Jadzawat*;⁵²¹ Mulla ¢adra (w. 1640 M), penulis kitab *Ta'liq±t 'ala SyarY ±ikmah al-Isyr±q*;⁵²² Mirza Tanekabon³ (?), penulis kitab *Ris±lah f³ TaYqiq WaYdah al-Wuj-d*;

⁵²⁰Lihat Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 465-492; Abdul Hadi W.M, "Filsafat Pasca Ibn Rusyd", dalam Nurcholish Madjid dan Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 227.

⁵²¹Hamid Dabashi "Mir Damad: The Founding of the 'School of Isfahan'", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 608.

⁵²²Hossein Ziai "Mulla Shadra: his Life and Works", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 640-641.

Mir Sayyid ḥasan Thaleqan³ (?), pengajar filsafat *Isyr±qiyyah*; dan Mulla Al³ Nur³ (w. 1830 M).

Kecanggihan ajaran Suhraward³ tidak membuatnya lepas dari sejumlah kritikan. Selain memiliki sejumlah pengagum, sebagaimana telah disebut di atas, sejumlah doktrin *Isyr±qiyyah* ditolak oleh banyak pemikir belakangan. Pengkritik paling masyhur terhadap sejumlah ajaran aliran ini adalah Mulla ḥadra (w. 1640 M). Kendati tetap dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Suhraward³, namun Mulla ḥadra telah melakukan kritikan keras atas sejumlah doktrin fundamental Suhraward³. Suhraward³ misalnya meyakini bahwa esensi (*al-mahiyah*) adalah sebagai realitas yang paling objektif, sementara eksistensi (*al-wujud*) sebagai realitas subjektif, konstruktif, dan artifisial (*i'tib±ri*). Jadi, Suhraward³ meyakini konsep *Ashalah al-Mahiyah* (kesejatian esensi). Namun Mulla Shadra menolak keras ajaran ini, sebab baginya, eksistensi (*wuj-d*) sebagai satu-satunya realitas objektif, sementara esensi (*mahiyah*) hanya sebagai realitas subjektif, konstruktif, dan artifisial (*i'tib±ri*). Jadi, Mulla Shadra meyakini *Aialah al-Wuj-d* (kesejatian eksistensi).⁵²³ Kendati pun demikian, Mulla ḥadra ikut mengambil peran besar sebagai pelestari tradisi filsafat Illuminasi.

Dalam hal ini, Mulla ḥadra tidak sendiri, sebab para pendukungnya dari aliran ḥikmah Muta'±liyah mendukung ajarannya tersebut. Para filsuf priode dinasti Safawi, misalnya, Mulla Muḥsin Faiḥ Kasyan³ (1007-1091 H), penulis kitab *Anw±r al-ḥikmah* dan kitab *Mas'alah al-Wuj-d*; Mulla Abdul Raz±q Laḥij³ (w. 1071 H), penulis kitab *Syarḥ al-Hay±kil* dan kitab *Masy±riq al-Ilham f³ Syarḥ Tajrid al-Kal±m*; Mulla ḥusayn Tankoban³ (w. 1105 H), Qaḥi Said Al-Qommi (w. 1090 H), penulis kitab *Kelid-e Behesht*; dan Mulla Muḥammad ḥadiq Ardistan³ (w. 1134/1721 M), penulis

⁵²³Seyyed Hossein Nasr "Mulla Shadra: his Teaching", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 643-659.

kitab *Hekmat Sadeqiyah*. Kendati begitu, mereka sangat dipengaruhi oleh ajaran Suhraward³.

Pada priode dinasti Qajar, ajaran Suhraward³ masih dikembangkan oleh para filsuf Syi'ah Persia. Misalnya, Mulla Ali Nur³ (w. 1830 M), Mulla Hadi Sabzewar³ (w. 1878 M), penulis kitab *Asrar al-ʾikmah fi al-Muftatih wa al-Mugtanim*; MuYammad Kašim 'Aiiar (w. 1975 M), penulis kitab *Wahda-i Wujud wa Bada'*; dan °aba⁻aba³ (w. 1981 M), penulis kitab *Bid±yah al-ʾikmah* dan *Nih±yah al-ʾikmah*. Berkat para pemikir inilah tradisi *Isyr±qiyah* berkembang secara pesat di sejumlah kawasan Dunia Islam, sebab selain berhasil mendidik sejumlah murid tentang ajaran *Isyr±qiyah*, mereka menulis pula sejumlah komentar terhadap pelbagai kitab monumental Suhraward³ terutama kitab *ʾikmat al-Isyr±q*.

Ketika Dunia Barat menaburkan benih-benih kolonialisme di satu pihak, dan beberapa saat sebelum Dinasti Qajar mulai berkuasa di pihak lain, filsafat Illuminasi ini terus dikembangkan oleh para filsuf Muslim Syi'ah Persia. Selain berhasil mendidik sejumlah filsuf sebagai generasi penerus mereka, para filsuf ini pun telah melahirkan karya-karya orisinil yang bermutu tinggi. Misalnya, Mulla Ism±'3l Khaj-³ (w. 1173 H/1760 M), penulis *Ris±lah f³ Ib⁻a' Iba⁻al al-^aaman al-Mauhum* dan kitab *Jami' Asyitat*. Priode ini dikenal pula filsuf bernama Mulla Al³ Nur³ (w. 1246 H/1830 M) di Qazwin. Selain itu dikenal pula Mulla Al³ aunu©³ (w. 1307 H/1890 M) di Teheran, seorang penulis kitab *Bad±yi' al-ʾikam*. Filsuf terkemuka pada priode ini bernama Mulla ʾad³ Sabzewar³ (w. 1878 M) di Masyhad. Sabzewar³ banyak menulis kitab-kitab filsafat seperti *SyarYi Manšumah*, *Asr±r al-ʾikam*, dan *Hasyiyah al-Asfar al-Arba'ah*. Berdasarkan karya-karyanya, Sabzewar³ disebut-sebut sebagai seorang komentator ulung atas filsafat *ʾikmah Muta'aliyah*. Selain banyak menulis karya-karya filsafat, ia pun berhasil mendidik sejumlah filsuf sebagai pewaris tradisi filsafatnya, seperti Mulla MuYammad Far©an-e Ersyad,

Mulla Muḩammad Kaḩim Khorasan³, Mulla Muḩammad Kaḩim Sabzewar³, Syekh Al³ Faḩil ḩibt³, Mulla Muḩammad ḩadiq ḩakim, Mulla Muḩammad Reza Sabzewar³, Mulla Muḩammad ḩadiq ḩabagh Sabzewar³, Mirza ḩakim Abbas Darab³, Mirza Muḩammad Yaḩd³, Mulla Gulam ḩusein, dan Syekh Islḩm⁵²⁴ Kesemua filsuf Persia ini berperan sebagai pemelihara tradisi intelektual di Persia pada masa berikutnya.

Sejak dinasti Qajar berkuasa pada tahun 1779 M di Persia, kota Teheran (Iran) secara bertahap meningkat menjadi pusat studi filsafat. Sejumlah guru besar filsafat terkenal menghiasi dunia pemikiran Islam. Selain berperan sebagai pengkaji filsafat Iluminasi, para filsuf priode ini pun banyak menghasilkan karya-karya filsafat.⁵²⁵ Pada masa ini dikenal filsuf seperti Mirza Mahd³ Asytiyan³ (1306-1372 H), seorang filsuf penulis kitab *Ta'liqah 'ala al-Manḩumah* (karya Sabzewar³), *Ta'liqah 'ala Asfar al-Arba'ah* (karya Mulla ḩadra), *Ta'liqah' ala a-Isyḩrat* (karya Ibn S³nḩ), dan *Ta'liqah' ala Fuiui al-ḩikam* (karya Ibn 'Arabi). Selain Asytiyan³, dikenal pula para filsuf bernama Sayyed Muḩammad Kaḩim 'Assar (1305-1394 H), penulis kitab *Risalah dar Wahdat-e Wujud*;⁵²⁶ Sayyid Abul ḩasan Qazwin³ (w. 1394 H/1975 M);⁵²⁷ Agha Faḩil Tun³ (1309 -1380 H), penulis kitab *Risalah dar Ilahiyat* dan *Hasyiyah Syarḩ al-Qaiiari ala Fuiui al-ḩikam* (karya Ibn Arab³); Agha Muḩammad Taqi' Amol³ (w. 1391 H), penulis kitab *Hasyiyah Syarḩ Manḩumah* (karya Mulla Hadi Sabzewar³); dan Mirza Rafi'i Qazwin³ (w. 1394 H).

Pada priode dinasti Pahlevi (1925-1979 M) dikenal sejumlah filsuf penerus tradisi filsafat Islam. Dalam hal ini dapat dikutip nama-nama

⁵²⁴Mehdi Aminrazavi, "Persia", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (Ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2007), hlm. 1037; Labib, *Para Filosof*, hlm. 56.

⁵²⁵Aminrazavi, "Persia", hlm. 1037-1039.

⁵²⁶Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra* (Jakarta: Al-Huda, 2005), hlm. 56.

⁵²⁷Nasr, *Intelektual Islam*, hlm. 86.

seperti Syeikh ḥusein Sanzawar³, Muḥammad Al³ Syahabad³, Mirza Al³ Akbar Yaḥd³, Sayyid Abul ḥasan Riva'³ Qazwin³, Seyyed ḥusein Burujerd³, Abdul Kar³m Ha'eri Yaḥd³, °aba°aba'³ (1892-1981 M), penulis kitab *Uiul-i Falsafah wa Rawisy-i Ri'alism*, kitab *Hasyiyah ba Asfar*, kitab *Bidayah al-ḥikmah* dan kitab *Nihayah al-ḥikmah*; Imam Khomein³ (1902-1989 M), penulis kitab *Hasyiyah 'ala Syarḥ Fuiui al-ḥikmah* (karya Ibn 'Arab³) dan *Hasyiyah 'ala al-Asfar* (karya Mulla ḥadra); dan Murta°a Mu°ahhar³ (1920-1979 M), penulis kitab *Adl-e Ilahi* dan pensyarah kitab *Uiul-i Falsafah wa Rawisy-i Ri'alism* karya °aba°aba'³.⁵²⁸ Para filsuf ini dikenal sebagai pengkaji ajaran Iluminasi Suhraward³ Persia Modern.

Ketika dinasti Pahlevi berakhir pada tahun 1979 M, maka Republik Islam Iran berdiri. Pada masa ini banyak para filsuf pengkaji ajaran Iluminasi Suhraward³. Selain sebagai filsuf, mereka pun menduduki sejumlah jabatan penting di pelbagai lembaga kenegaraan Republik Islam Iran. Pada priode ini dikenal filsuf seperti Muḥammad ḥusein Behesyt³ (1928-1982 M), penulis kitab *Allah min Wijhah Naṣar Islam*; Ja'far ḥubhan³ (1347-? H), penulis kitab *al-Ilahiyat*; Nai³r Makarim Syir±z³, penulis *Tafsir al-Am£al*; Jal±l al-D³n Asytiy±n³ (w. 2005 M), penulis kitab *Tah±fut-e Tah±fut*, *Seh Rasail Falsafi ye Mulla ḥadra*, dan *Syarḥ Manṣumah Sabzewar³*; Mehdi Ha'eri Yaḥd³, penulis kitab *Heram-e Hasti*, *Ilm-e Huzhuri*, *Agahi wa Guwahi*, dan *Kawushyha-ye Aql-e Amali*; Muḥammad Taqi Miibah Yaḥd³, penulis kitab *al Manhaj al-Jad³d fi Ta'lim al-Falsafah*, *Syarḥ al-Asfar al-Arba'ah*, *Syarḥ Burhan al-Syif±'*; Mui°afa Khomein³, penulis kitab *Hasyiyah bar Syarḥ al-Hidayah*, dan *Hasyiyah bar Mabda' wa Ma'ad*; Al³ Khamene'³, penulis kitab *Honar*; ḥasan °adeh Amol³, penulis kitab *Syarḥ al-Manṣumah*; Jawad³ Amol³, penulis kitab *Rahiq Makht-m*, *Asrar-e Nama©*, dan *°an dar Ayeneh-ye Jamal va Jalal*; Moḥammad Mofatteh, penulis kitab

⁵²⁸Aminrazavi, "Persia", hlm. 1039.

Hasyiyah ‘ala Asfar al-Arba’ah; Golam ‘usein Dinan³, penulis kitab *Wuj-d Rabi’ wa Mustaqil dar Falsafeh-ye Eslam, Qawa’id-e Kulli Falsafeh*, dan *Ma’ad az-Didgah-e Hakim Modarres Zunuzi*; Seyyed Ya’ya Ya’reb³, penulis kitab *Philosophy of Mysticism*; Sayyid Sa’adat Mustafav³; Sayid Mu’ammad ‘aboul³; Golam Reza Fayyezi; Sayyid Kamal Haydar, Mu’ammad Taqi’ Behjat Fuman³. Keberadaan para filsuf Muslim Syi’ah Iran ini terus menyemarakkan kajian-kajian filsafat di negara ini, khususnya di *Hawzah*⁵²⁹ Qom dan *Hawzah* Masyhad, dua buah lembaga pendidikan Islam tradisional Syi’ah terbesar di negeri Mullah ini.

Di pihak lain, filsafat Illuminasi dikaji pula di Iraq, terutama di *Hawzah* Najaf dan *Hawzah* Karbala, dua lembaga pendidikan Islam tradisional Syi’ah terbesar di negeri Seribu Satu Malam ini. Demikian pula aliran ini berkembang di Anak Benua India. Di kawasan Iraq dikenal tokoh semacam Agha ‘usein Badkuba’³ (w. 1358 H) di Najaf; Syekh Mu’ammad ‘usein Garawi Iifahan³ (w. 1361 H) di Najaf, yang menulis kitab *Tuhfah al-‘Alim*; Syekh Golam Moham³ Badkuba’³ di Masyhad, Mirza Ali Qa’³, Kamil al-Syaib³, ‘usain Al³ Mahfu\$, Sayyid Mu’ammad Baqir ‘adr (1931-1980 M) di Najaf, Mu’ysin Ma’yd³, dan *Ay-tull-h* al-U\$ma Sayyid Al³ Sistan³. Baqir ‘adr menulis sejumlah kitab filsafat seperti kitab *Ta’liqat ‘Ala al-Asfar*, dan kitab *Falsafatuna*. Para filsuf ini dikenal sebagai filsuf pengkaji tradisi filsafat Iluminasi di kawasan Iraq. Sementara di Anak

⁵²⁹*Hawzah* dalam tinjauan bahasa berarti ‘wilayah’. Dalam konteks ini, berarti *Hawzah* bermakna wilayah yang dijadikan sebagai pusat pendidikan agama Islam bagi masyarakat Syi’ah Imamiyah, misalnya kota Qom dan kota Masyhad di Iran serta kota Najaf dan kota Karbala di Iraq. Di Dunia Syi’ah, *Hawzah* berfungsi sebagai lembaga pendidikan pengkaderan ‘ulama masa depan yang mirip dengan pesantren di Indonesia. Lembaga pendidikan ini mengajarkan ilmu-ilmu tekstual dan rasional, sehingga para pelajar dididik untuk menjadi mujtahid masa depan, tidak hanya di bidang hukum Islam, melainkan pula di bidang filsafat, irfan, teologi, tafsir, hadits, sastra, dan sejarah.

Benua India dikenal Syah Wali All±h (w. 1762 M) sebagai pelestari filsafat Suhraward³ ini.⁵³⁰

Filsafat Illuminasi dikembangkan pula di kawasan lain. Namun, tradisi filsafat ini lebih hidup di kawasan Persia. Para intelektual Persia mengkaji ajaran ini secara serius, bahkan ia menjadi mata pelajaran wajib madrasah-madrasah filsafat.

Di Indonesia, ajaran-ajaran Suhraward³ telah dikenal oleh para sarjana namun mereka kurang memberikan apresiasi terhadap ajarannya. Hal ini dibuktikan oleh keminiman penelitian secara khusus terhadap ajarannya. Namun sejumlah penelitian telah dilakukan. Sejumlah sarjana telah menelaah pemikiran Suhraward³. Misalnya, Amroeni Drajat menelaah tentang ajaran Suhraward³ konsep cahaya dan kritiknya terhadap falsafah Peripatetik.⁵³¹ Penelitian ini mengkaji konsepnya tentang manusia. Sejumlah karya filsafat Islam para sarjana Indonesia pun telah menyebutkan pokok-pokok pikiran Suhraward³. Sejumlah karya Suhraward³ juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, misalnya kitab *ʾikmat al-Isyr±q* dan kitab *Hay±kil al-N-r*.⁵³² Bahkan penelitian sejumlah sarjana luar negeri telah diterjemahkan dan dipublikasikan secara luas di Indonesia.⁵³³ Sebab itu, penelitian terhadap

⁵³⁰Nasr “Mulla Shadra: his Teaching”, hlm. 657-659; Rahimuddin Kemal dan Salim Kemal, “Shah Waliullah” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2007), hlm. 663-669; Hafidz A Ghaffar Khan, “India”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2007), hlm 1060-1071.

⁵³¹Lihat, Drajat, *Filsafat Iluminasi*; Idem, *Suhrawardi*.

⁵³²Lihat Suhraward³, *ʾikmah al-Isyr±q*. terj. Muhammad al-Fayyadh (Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003); Idem, *Altar-Altar Cahaya (Hay±kal al-N-r)*. terj. Zaimul Am, (Yogyakarta: SERAMBI, 2003).

⁵³³Lihat, Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*; Ian Richard Netton, “Unsur-Unsur Neoplatonis Filsafat Illuminasi Suhrawardi: Filsafat sebagai Tasawuf”, dalam S. H. Nasr (ed.), *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan*, terj. Ade Alimah, dkk (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003); Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi: Pendiri Madzhab Iluminasionis”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2003); Idem, “Tradisi Iluminasionis”,

pemikiran Suhraward³ masih perlu dilakukan secara serius oleh para sarjana Indonesia, bahkan ini menjadi lahan penelitian menjanjikan.[]

dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2003).

BAB IV

KONSEP SUHRAWARD' *AL-MAQT®L* TENTANG MANUSIA (KAJIAN ATAS KITAB *IKMAT AL-ISYR²Q*)

A. ASAL USUL KEHIDUPAN MANUSIA

1. *Al-N-r al-Anw±r* Sebagai Sumber Segala Cahaya

Sebelum mengetahui konsep Suhraward³ tentang manusia, terlebih dahulu akan diselidiki konsepnya tentang teologi. Sebab pembahasan tentang manusia meniscayakan pembahasan tentang Tuhan. Karena itu, bagian ini memaparkan secara umum pandangannya tentang teologi mencakup nama Tuhan, bukti keberadaan Tuhan, keesaan Tuhan, zat dan sifat-Nya. Kitab *ikmat al-Isyr±q* membahas masalah teologi ini secara padat, sehingga penafsiran terhadap konsep teologi ini menjadi sebuah keniscayaan.

a. Nama-Nama Tuhan

Tradisi Islam, baik al-Quran maupun Hadis, telah mengajarkan kepada umat Islam cara menyebut Allah Swt. Kedua sumber ini menyebutkan sejumlah nama Allah Swt. Mayoritas ulama menyatakan bahwa Allah SWT menyebut nama-nama-Nya di dalam al-Quran al-Karim sebanyak 99 nama. Namun sebuah penelitian menyebutkan

bahwa al-Quran memuat 132 asma Allah Swt.⁵³⁴ Dalam kitab hadis, baik hadis versi Sunni maupun Syi'ah, Nabi Muhammad Saw menyatakan bahwa Allah Swt memiliki 99 nama.⁵³⁵ Lepas dari perbedaan tersebut, namun jelas bahwa Allah Swt memiliki banyak nama dan umat Islam boleh menyebut-Nya dengan salah satu nama tersebut.

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ menyebutkan sejumlah nama bagi Allah Swt. Ia menyebut-Nya sebagai *al-N-r al-Anw±r*, *N-r al-MuY³*, *N-r al-Qayy-m*, *N-r al-Muqaddas*, *N-r Aʾsim al-Aʾla*, *N-r al-Qahh±r*, dan *al-Gani Mu³laq*.⁵³⁶ Dia disebut *Al-N-r al-Anw±r*, karena Dia berperan sebagai sumber cahaya, dan awal dari semua rentetan cahaya. Dia berkata "...jika cahaya Abstrak membutuhkan subyek untuk merealisasikan diri, subyek itu adalah cahaya otonom. Cahaya-cahaya otonom yang sistematis ini tidak berantai tanpa akhir...Cahaya-cahaya otonom, cahaya Aksidental, *barzakh* dan seluruh bentuknya pastilah berakhir di suatu muara, pada cahaya yang tidak ada lagi cahaya sesudahnya. Itulah Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*)".⁵³⁷ Inilah alasan Dia disebut sebagai *al-N-r al-Anw±r*.

Al-Quran al-Karim menyebut kata *N-r* sebanyak 41 kali. Namun demikian, hanya sekali kata ini digunakan sebagai sifat Allah Swt sebagai Maha Cahaya. Selebihnya kata ini dimaksudkan secara beragam, misalnya kata ini diartikan sebagai Nabi Muhammad, kitab Taurat, keimanan, dan al-Quran. Bahwa kata ini digunakan sebagai

⁵³⁴Ja'far Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna* terj. Bahrudin Fanani (Jakarta: Misbah, 2005), h. 42.

⁵³⁵*Ibid*, h. 43-44.

⁵³⁶Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q* dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh Isyr±q*. Jilid 2 (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 121.

⁵³⁷*Ibid*, h. 121.

nama Tuhan bisa dilihat dalam Q.S. al-Nur: 35.⁵³⁸ Jadi, Suhraward³ tidak salah menyebut-Nya sebagai *al-N-r al-Anw±r*, karena kata *N-r* digunakan oleh al-Quran sebagai salah satu nama Allah SWT, kendati ada sedikit perbedaan redaksi kata, karena al-Quran tidak menggunakan kata *al-N-r al-Anw±r*, tetapi *N-r ‘ala N-r*.

Allah Swt berfirman:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
كَأَنَّ الزُّجَاجَةَ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَ
سِئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تُوَرُّ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ زَيْتُهَا يُضِدُّ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat-nya, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu. (Q.S. al-Nur: 35)

Allah Swt disebut sebagai *N-r al-MuY³⁻*, karena Cahaya-Nya meliputi seluruh cahaya. Sebagai Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*), Dia menjadi sumber segala cahaya.⁵³⁹ Sebagai Cahaya Paling Murni, Dia memancarkan cahaya-cahaya Abstrak (*al-Anw±r al-Mujarrad*).⁵⁴⁰ Setiap cahaya Abstrak, sebagai cahaya rendah, dibandingkan Allah Swt, sebagai cahaya tinggi, akan menyaksikan Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*), dan mereka akan

⁵³⁸Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna*, h. 270-271.

⁵³⁹Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 121.

⁵⁴⁰*Ibid*, h. 132-133, 138-139.

memperoleh pancaran sinar-Nya.⁵⁴¹ Jadi, cahaya-Nya meliputi segala sesuatu. Sebab itu, Dia dikenal sebagai *N-r al-Muḥṣin*.

Nama *al-Muḥṣin* bisa diperoleh pula dalam al-Quran al-Karim. Kata ini disebut al-Quran sebanyak 9 kali, dan 8 kali digunakan sebagai istilah bagi sifat Allah Swt sebagai Maha Meliputi. Kata ini, misalnya, terdapat di dalam Q.S. al-Baqarah: 19; Q.S. Ali Imran: 120; dan Q.S. al-Buruj: 19-20.⁵⁴² Sekali lagi, Suhraward³ tidak salah jika menyebut-Nya sebagai *N-r al-Muḥṣin*.

Allah Swt berfirman:

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

Artinya: Atau seperti (orang-orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit disertai gelap gulita, guruh dan kilat; mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir, sebab takut akan mati. Dan Allah meliputi orang-orang yang kafir. (Q.S. al-Baqarah: 19).

Allah Swt disebut sebagai *N-r al-Qayy-m*, karena Dia sebagai penjaga, penguasa, pengawas, maupun pengatur semua makhluk. Dia menjadi sumber segala cahaya, tiada cahaya sebelum cahaya-Nya.⁵⁴³ Sebagai sumber cahaya, Dia sangat dibutuhkan oleh cahaya-cahaya lain sebagai hasil pancaran-Nya.⁵⁴⁴ Mereka sangat butuh kontinuitas pancaran sinar-Nya agar mereka tetap memiliki eksistensi.⁵⁴⁵ Setiap cahaya akan memperoleh pancaran sinar-Nya, sehingga mereka tetap memiliki cahaya sebagai syarat keberlangsungan eksistensi mereka.⁵⁴⁶ Karena itulah, Dia disebut sebagai *N-r al-Qayy-m*.

⁵⁴¹*Ibid*, h. 139-141.

⁵⁴²Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna*, h. 257-257.

⁵⁴³Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 121.

⁵⁴⁴*Ibid*, h. 133.

⁵⁴⁵*Ibid*, h. 133-134.

⁵⁴⁶*Ibid*, h. 139-141.

Kata *al-Qayy-m* disebut dalam al-Quran sebanyak tiga kali. Semuanya menunjukkan kepada sifat Allah Swt sebagai Maha Pengatur, Maha Pengawas, dan Maha Penguasa. Kata ini, misalnya, terdapat di dalam Q.S. al-Baqarah: 255; Q.S. Ali Imran: 2-3; dan Q.S. Thaha: 111.⁵⁴⁷ Jadi, penyebutan nama *N-r al-Qayy-m* oleh Suhraward³ tidak bertentangan dengan al-Quran.

Allah Swt berfirman:

الْأَرْضِ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي
مَنْ مِّنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ
مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ

Artinya: Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya?. Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha besar. (Q.S. al-Baqarah: 255).

Allah Swt disebut sebagai *N-r al-Muqaddas*, karena Dia sebagai pemilik cahaya paling suci. Allah Swt, sebagai Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*), tidak bercampur dengan kegelapan, karena jika Dia dicampuri oleh unsur kegelapan, maka akan muncul modalitas kegelapan dalam dirinya. Hal ini akan membuat Dia menjadi terstruktur, bahkan Ia bukan lagi cahaya Murni.⁵⁴⁸ Jadi, Dia suci dari segala unsur kegelapan, sehingga Dia disebut sebagai *N-r al-Muqaddas*.

⁵⁴⁷Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna*, h. 237.

⁵⁴⁸Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 123.

Al-Quran hanya menggunakan derivasi dari kata *al-Muqaddas*, yakni *al-Qudd-s*. Kata ini disebut sebanyak dua kali saja sebagai sifat Allah SWT sebagai Maha Suci, yakni dalam Q.S. al-Hasyr: 23, dan Q.S. Jumu'ah: 1.⁵⁴⁹ Jadi, sekali lagi, Suhraward³ tetap menggunakan istilah Qurani.

Allah Swt berfirman:

الْمُنْكَبِرُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Artinya: Dialah Allah yang tiada Tuhan selain Dia, Raja, yang Maha Suci, yang Maha Sejahtera, yang mengaruniakan keamanan, yang Maha Memelihara, yang Maha perkasa, yang Maha Kuasa, yang memiliki segala Keagungan, Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan (Q.S. al-Hasyr: 23).

Allah Swt disebut sebagai *Nur A'shim al-A'la*, karena Dia sebagai Cahaya Paling Agung dan Tertinggi. Bahwa Allah Swt sebagai Cahaya Agung, karena Dia sebagai cahaya paling mandiri, eksistensi-Nya tidak bisa dibatalkan oleh siapa pun, tidak ada sekutu bagi-Nya, dan semua makhluk tidak mampu melebihi kekuasaan-Nya.⁵⁵⁰ Inilah sebab Dia disebut sebagai *N-r A'shim al-A'la*.

Kata *A'shim* disebut di dalam al-Quran sebanyak 107 kali. Tetapi hanya lima kali disebut sebagai sifat Allah Swt sebagai Maha Besar dan Maha Kuat . Kata ini, misalnya, disebut di dalam Q.S. al-Syura: 4; Q.S. al-Waqi'ah: 74 dan 96; dan Q.S. al-Haqqah: 33 dan 52.⁵⁵¹ Dengan demikian istilah *Nur A'shim al-A'la* tetap diabsahkan agama Islam.

Allah Swt berfirman:

لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

⁵⁴⁹Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna*, h. 233.

⁵⁵⁰Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 122-123, 124.

⁵⁵¹Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna*, h. 203-204.

Artinya: Kepunyaan-Nya-lah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan Dialah yang Maha Tinggi lagi Maha besar (Q.S. al-Syura: 4).

Allah Swt disebut sebagai *N-r al-Qahh±r*, karena Dia sebagai Cahaya Maha Perkasa, Cahaya Maha Pemaksa, Cahaya Maha Pendominasi atas setiap cahaya. Dalam konteks ini, Allah Swt, sebagai sumber cahaya, memancarkan serangkaian cahaya Abstrak (*al-Anw±r al-Mujarrad*) dan cahaya Abstrak memancarkan cahaya Aksidental (*N-r al-‘2ri«*).⁵⁵² Bahwa Allah Swt, sebagai Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*), berperan sebagai Cahaya Paling Tinggi, Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*) mendominasi setiap cahaya-cahaya rendah, karena Dia sebagai pemilik cahaya-cahaya rendah itu. Sementara cahaya-cahaya rendah memiliki rasa cinta mendalam terhadap Cahaya Tinggi, karena eksistensi mereka berasal dari Cahaya Tinggi, yakni Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*).⁵⁵³ Sebab itulah, Allah Swt disebut sebagai *N-r al-Qahh±r*.

Istilah *al-Qahh±r* disebut al-Quran sebanyak enam kali. Kesemuanya menjadi istilah bagi sifat Allah Swt sebagai Maha Perkasa. Kata ini bisa dirujuk dalam Q.S. Yusuf: 39; Q.S. al-Ra’du: 16; Q.S. Ibrahim: 48; Q.S. Shad: 65; Q.S. al-Zumar: 4; dan Q.S. al-Mukmin: 16.⁵⁵⁴ Jelas bahwa istilah *N-r al-Qahh±r* tetap menjadi istilah Qurani.

Allah Swt berfirman:

يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَأَيْتَ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

Artinya: Hai kedua penghuni penjara, manakah yang baik, tuhan-tuhan yang bermacam-macam itu ataukah Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa? (Q.S. Yusuf: 39).

⁵⁵²Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 122, 138-139.

⁵⁵³*Ibid*, h. 135-136.

⁵⁵⁴Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna*, h. 230-232.

Sementara itu, Allah Swt disebut sebagai *al-Gani al-Muṭlaq*, karena Dia sebagai zat mandiri. Zat dan kesempurnaan-Nya tidak bergantung kepada objek lain. Artinya, Dia menjadi zat paling mandiri dan paling sempurna dibanding zat lain.⁵⁵⁵ Karena itu, Dia disebut sebagai *al-Gani al-Muṭlaq*. Jadi, Suhraward³ memiliki sejumlah istilah bagi penyebutan Allah Swt sembari menyebut alasan penggunaan istilah ini.

Istilah *al-Gan³ al-Muṭlaq* sebagai istilah khas Suhraward³ tetap menjadi istilah Islami, sebab istilah ini bisa diperoleh di dalam al-Quran. Kata *al-Gan³* disebut al-Quran sebanyak 20 kali, dan hanya 18 kali disebut sebagai sifat Allah Swt sebagai Maha Kaya. Kata ini bisa dilihat dalam Q.S. al-Baqarah: 267 dan 263; dan Q.S. al-Naml: 40.⁵⁵⁶

Allah Swt berfirman:

مَّمُوءَآ يَآ أَيُّهَآ الذِّئِنَ ءَمَنُوْآ أَنفِقُوْا مِّن طَيِّبَآتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَّ
ٱلْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيْهِ ءِلَآ أَن تُغْمِضُوْا فِيْهِ وَٱعْلَمُوْا أَنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji (Q.S. al-Baqarah: 267)

Para filsuf Muslim pun banyak menggunakan sejumlah nama bagi Allah Swt. Misalnya, Al-Farṭb³ (w. 950 M) menyebut Allah Swt sebagai *al-Mauj-d al-Awwṭl* dan *al-Sabṭb al-Awwṭl*.⁵⁵⁷ Sementara Ibn S³nṭ (w. 1036 M), menyebut Allah Swt sebagai *Wṭjib al-Wuj-d* dan *al-*

⁵⁵⁵Suhraward³, *ṭikmat al-Isyrṭq*, h 107. Sementara alam disebut *al-faqir* karena ia membutuhkan Allah Swt agar ia bisa eksis. Tanpa Allah Swt sebagai agen niscaya ada, maka mustahil alam akan memiliki keberadaan. Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 126, 189.

⁵⁵⁶Subhani, *Ensiklopedi Asmaul Husna*, h. 216.

⁵⁵⁷Ab- Nair al-Farṭb³, *Kitṭb Ara' Ahlu al-Madinah al-Faṭilah*, Cet. 2 (Beirut: Dṭr al-Masyriq, 2002), h. 37.

Haq al-Awwal.⁵⁵⁸ Al-Gazālī³ (w. 1111) menyebut-Nya sebagai *N-r al-Haq*,⁵⁵⁹ dan *N-r ‘ala N-r*.⁵⁶⁰ Ibn ‘Arabī³ menyebut-Nya sebagai *al-Haq*.⁵⁶¹ Kemudian, Mullā ḥadrī (w. 1640) menyebut Allah Swt sebagai *Wājib al-Wujūd*.⁵⁶² Dengan demikian, para filosof memiliki sejumlah istilah bagi penyebutan nama Allah Swt.

b. Argumen Keberadaan Tuhan

Para filsuf Muslim telah banyak mengajukan sejumlah argumen bagi kemestian keberadaan Tuhan. Al-Kindi menawarkan lima bukti keberadaan Tuhan yakni (1). *Dalil al-Yudū‘ (novitate mundi)* yakni bahwa alam semesta terbatas dari sudut jasad, waktu, dan gerak, sehingga alam membutuhkan pencipta tak terbatas; (2). *Dalil ‘inayah* (teleologis) yakni dalil keteraturan alam pasti memiliki pengatur; (3). Dalil analogis, yakni dalil perumpamaan antara jiwa dan raga manusia dengan tuhan dan alam; (4). Dalil kosmologis yakni bahwa ketertertarikan (*murakkab*) dan keberagaman (*ka‘rah*) alam akan membuat alam menggantungkan diri kepada zat tak tersusun; (5). Dalil atas dasar bahwa sesuatu tidak bisa secara logika menjadi penyebab bagi dirinya sendiri.⁵⁶³ Ibn Sina menawarkan *dalil imkān* (dalil ontologis), sebuah bukti berbasiskan konsep *al-wujūd*.⁵⁶⁴ Ibn Rusyd menawarkan

⁵⁵⁸Ibn Sīnā, *‘Uyun ‘ikmah* (Beirut: Dār al-Qalām, 1980), h. 57-60; Idem, *Aḡṣam Al-‘Ulūm Al-Aqliyah*, dalam Abdullāh bin Muqaffā (ed.), *Rasā’il ‘Ilmiyyah* (Beirut: Dār Najah, t.t), h. 236.

⁵⁵⁹Margareth Smith, *al-Ghazālī the Mystic* (Lahore: Kazi Publication, 1944), h. 138.

⁵⁶⁰Al-Gazālī³, *Misykat Cahaya-Cahaya* terj. Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1993), h. 15.

⁵⁶¹A.E. Affī, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabī* terj. Sjahrir Mawi (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), h. 25-35. ‘Abd al-‘afī Fargālī³ ‘Alī al-Qarnī³, *al-Syaikh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn Arabī*³ (Kairo: al-Hai’ah al-Miiriyah al-‘amah al-Maktūbah, 1986), h. 121-123.

⁵⁶²Mullā ḥadrī, *Kitāb al-‘ikmah al-Muta’aliyah fī al-Asfar fī al-‘Aqliyah al-Arba’ah* Juz VIII (Beirut: Dār Ihya al-Turā’ al-‘Arabiy, 1981).

⁵⁶³Lihat George N. Atiyeh, *al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim* (Bandung: Pustaka, 1983), h. 55-59.

⁵⁶⁴Lihat Shams Inati, “Ibn Sīnā”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 233-243.

dalil ikhtirā' (bukti penciptaan), *dalil harakah* (bukti gerak) dan *dalil 'inayah* (bukti rancangan).⁵⁶⁵ Sementara Mullā ḥadrā menawarkan dalil *burhan iiddiq³n*.⁵⁶⁶ Selain itu, 'aba 'aba'³ menyajikan bukti *realisme instinktif*.⁵⁶⁷ Para filosof sebelum dan sesudah Suhraward³ ini telah mengajukan bukti khas masing-masing tentang keberadaan tuhan.

Sebagai seorang filsuf Muslim, Suhraward³ mengimani keberadaan Tuhan sembari memberikan argumen tentang keabsahan tentang keberadaan-Nya. Sedikitnya ia mengajukan dua bukti keberadan Tuhan, sebagaimana diuraikan berikut ini.

Bukti *pertama*. Bahwa Allah Swt tidak memerlukan bukti bagi keabsahan eksistensi-Nya, sebab keberadaan-Nya sangat jelas sekali. Sebagaimana diketahui, Suhraward³ menyebut Allah Swt sebagai Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anwār*), yakni sumber segala cahaya. Dia-lah sebagai sebab akhir dari segala rangkaian cahaya.⁵⁶⁸ Suhraward³ menyebut bahwa cahaya tidak membutuhkan definisi serta penjelasan. Sesuatu perlu didefinisikan dan dijelaskan, jika sesuatu itu belum memiliki kejelasan sehingga ia perlu didefinisikan dan diberi penjelasan agar ia menjadi jelas. Sementara tidak ada sesuatu pun sejelas dan setampak cahaya, sebab cahaya sudah sangat jelas, sehingga cahaya tidak perlu diberi definisi, apalagi diberi penjelasan. Sebab, ini menjadi usaha sia-sia, karena definisi hanya diberikan kepada objek samar, sementara cahaya sudah sangat jelas sekali, sehingga tidak butuh definisi dan penjelasan.⁵⁶⁹ Beranjak dari sini, bisa ditafsirkan bahwa Allah Swt sebagai Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anwār*), yakni

⁵⁶⁵Lihat Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam* terj. Yudian W. Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), h. 119-120.

⁵⁶⁶Lihat Sayid Muhammad Husayni Beheshti, *Selangkah Menuju Allah: Penjelasan al-Quran tentang Tuhan* terj. Apep Wahyudin (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 79-84.

⁵⁶⁷Lihat Achmad Muchaddam Fahham, *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i* (Jakarta: Teraju, 2004), h. 89-91.

⁵⁶⁸Suhraward³, *ikmat al-Isyrāq*, h. 121.

⁵⁶⁹*Ibid*, h. 107.

Sumber segala cahaya, dan sebab akhir dari rentetan cahaya-cahaya, sebenarnya tidak membutuhkan bukti keberadaan, sebab Ia sudah sangat jelas sekali. Jika demikian, maka seseorang tidak membutuhkan bukti lagi mengenai keberadaannya. Jadi, bukti pertama keberadaan Allah Swt adalah bahwa Dia tidak membutuhkan bukti bagi kesahihan eksistensi-Nya, sebab sebagai sumber cahaya, maka cahaya-Nya paling jelas, karena sifat cahaya memang menjelaskan bahkan menerangi sesuatu. Sebagai paling jelas, maka bukti bagi keabsahan keberadaan-Nya tidak diperlukan oleh siapa pun.

Jika Allah Swt sebagai sumber cahaya, dan setiap cahaya sudah sangat jelas keberadaannya, sehingga Dia tidak perlu bukti dan penjelasan bagi kebenaran keberadaan-Nya, maka pernyataan ini bisa dinafikan oleh semua orang. Karena setiap manusia tidak bisa melihat Allah Swt secara indrawi. Sepintas pernyataan ini benar, namun sebenarnya pernyataan ini salah.

Suhraward³ memberikan jawaban ini secara logis. Ia mengatakan bahwa “Cahaya rendah tidak akan mampu menjangkau Cahaya Tinggi karena Cahaya Tinggi mendominasi cahaya rendah”.⁵⁷⁰ Ia melanjutkan:

Dan karena perbedaan kebercahayaan hanya berkisar pada kadar kekuatan dan kesempurnaannya, maka kekuatan dan kesempurnaan Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*) jelas tidak terbatas, sehingga tidak ada sesuatu pun mampu menguasai-Nya. Keterhijaban diri-Nya dapat dipahami dalam konteks kesempurnaan cahaya-Nya dan kelemahan kita, dan ini bukan karena Dia samar. Kekuatan-Nya tidak terspesifikasi oleh suatu limit yang memungkinkan munculnya praduga bahwa terdapat cahaya lain di balik esensi-Nya, sehingga Dia dibatasi dan menjadi spesifik karena adanya unsur penspesifik atau pemaksa. Juteru Dia-lah Maha Pemaksa atas segala sesuatu dengan cahaya-Nya. Pengetahuan-Nya adalah kebercahayaan-Nya. Demikian pula

⁵⁷⁰*Ibid*, h. 135.

kodrat dan dominasi-Nya atas segala sesuatu. Kekuatan aktif pada esensi-Nya adalah keunikan tersendiri dari cahaya tersebut.⁵⁷¹

Berdasarkan pernyataan ini, menurut Suhraward³, bahwa Allah Swt, sebagai sumber segala cahaya, sehingga cahaya-Nya paling jelas, tidak membutuhkan bukti bagi keabsahan eksistensi-Nya. Sebab, Dia sebagai Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*), sudah sangat jelas, sehingga tidak memerlukan argumentasi terhadap kebenaran keberadaan-Nya. Walau pun Dia sangat jelas, namun setiap manusia tidak akan bisa melihat-Nya. Hal ini bukan karena Dia samar, namun karena cahaya-Nya sangat sempurna sekali dan sangat terang sekali, sehingga karena kelemahan dan kekurangan diri manusia, membuat manusia tidak bisa melihat-Nya. Hal ini ibarat cahaya matahari, yakni karena sangat terang sekali, cahaya matahari tidak bisa dilihat secara sempurna oleh mata fisik manusia. Jadi, kehadiran-Nya sangat jelas sekali bahkan sangat terang sekali, namun karena sangat jelas dan terang sekali, membuat manusia tidak mampu melihat-Nya.

Bukti *kedua*. Bahwa Allah Swt, sebagai sumber cahaya, Dia harus niscaya ada. Suatu rentetan cahaya harus berakhir kepada cahaya pertama, yakni cahaya niscaya, sebab tidak mungkin ada suatu gerak mundur tidak terbatas,⁵⁷² karena ini mustahil secara logika. Ini argumen kedua tentang keabsahan keberadaan Allah Swt.

Dalam Kitab *ʿikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ telah merinci argumen kedua ini. Ia berkata:

Jika dalam esensinya Cahaya Abstrak (*N-r al-Mujarrad*) selalu bersifat membutuhkan, maka kebutuhannya bukan diarahkan pada substansi gelap dan redup. Karena Ia tidak layak mengadakan eksistensi zat yang lebih agung dan sempurna dari pada zatnya, tidak saja dalam satu modalitas. Lalu bagaimana mungkin substansi gelap ini mengonstruksi cahaya?. Jika Cahaya Abstrak (*N-r al-*

⁵⁷¹*Ibid*, h. 167-169.

⁵⁷²Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 149.

Mujarrad) membutuhkan subyek untuk merealisasikan diri, subyek itu adalah cahaya Otonom. Cahaya-cahaya otonom yang sistematis ini tidak berantai tiada akhir, mengingat argumen yang memastikan adanya akhir bagi seluruh rangkaian sistematis yang berkumpul. Cahaya-cahaya otonom, cahaya-cahaya Aksidental, *barzakh*, dan seluruh bentuknya pastilah berakhir di satu muara, pada cahaya yang tidak ada lagi cahaya sesudahnya. Itulah Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*) yang tidak ada lagi cahaya sesudah-Nya.⁵⁷³

Berdasarkan pernyataan Suhraward³ ini, bahwa keberadaan Allah Swt sangat niscaya. Bahwa *barzakh* berasal dari cahaya-cahaya aksidental, cahaya-cahaya aksidental berasal dari cahaya-cahaya Abstrak, dan cahaya-cahaya Abstrak berasal dari cahaya otonom. Cahaya Otonom ini disebut sebagai Allah Swt. Jika muncul pertanyaan, Allah Swt berasal dari mana, maka jika dijawab, bahwa Dia dari cahaya otonom, maka akan muncul pertanyaan serupa, cahaya otonom ini berasal dari mana, maka dijawab bahwa cahaya otonom ini berasal dari cahaya otonom lain. Pertanyaan seperti ini akan terus berlanjut tiada henti. Namun harus dipahami bahwa rentetan cahaya-cahaya otonom sistematis ini pasti berakhir kepada cahaya otonom terakhir, yakni cahaya otonom sebagai penyebab tak bersebab dari rangkaian cahaya-cahaya otonom ini. Sebab, rangkaian cahaya-cahaya otonom sistematis ini tidak berantai tiada akhir, karena seluruh rangkaian sistematis cahaya-cahaya ini pasti berakhir. Bahwa tidak mungkin ada suatu gerak mundur tidak terbatas tanpa akhir, padahal akal memustahilkan rentetan tiada akhir ini.

Pernyataan Suhraward³ bisa ditafsirkan lagi sebagaimana berikut ini. Ibarat rentetan cahaya, bahwa setiap cahaya paling akhir berasal dari cahaya sebelumnya, cahaya sebelumnya ini pun berasal dari cahaya sebelumnya, cahaya sebelumnya ini berasal pula dari cahaya sebelumnya, dan hal ini akan terus bergerak mundur. Namun

⁵⁷³Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 121.

rangkaian sistematis rentetan cahaya ini pasti memiliki akhir. Artinya, suatu rentetan cahaya harus berakhir kepada cahaya pertama, sebagai sebab awal dari rangkaian cahaya-cahaya. Sebab, tidak mungkin ada suatu gerak mundur tidak terbatas. Rangkaian gerak mundur tanpa batas ini mustahil secara akal. Ia disebut *tasalsul*, sementara *tasalsul* ditolak oleh hukum logika. Karena itulah, rentetan cahaya bermula dari cahaya penyebab dari rentetan cahaya tersebut. Cahaya penyebab ini disebut sebagai Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*), yakni Allah Swt.

Kedua argumen cahaya ini menjadi argumen khas filsafat Iluminasi Suhraward³. Ia berhasil merumuskan bukti baru bagi keberadaan Tuhan. Kejeniusannya membuat ia sukses menemukan bukti tambahan yang kuat bagi kemestian keberadaan Tuhan. Jadi, Suhraward³ turut andil memberikan sumbangsih bagi penguatan teologi umat Islam.

c. Keesaan Tuhan

Sedikitnya ada tiga pembahasan utama tentang keesaan Tuhan menurut Suhraward³, yakni tauhid zat, tauhid sifat, dan tauhid penciptaan. Ketiga masalah ini dijelaskan olehnya dalam kitab *ʿikmat al-Isyr±q*.

1) Tauhid Zat.

Suhraward³ meyakini bahwa tuhan hanya satu. Bahwa Allah Swt Maha Esa secara zat sehingga ia tidak banyak, tetapi tunggal. Dengan kata lain, setelah ia membuktikan bahwa tuhan memang ada, maka ia coba membuktikan bahwa tuhan tidak banyak. Bahwa Dia itu satu

(tunggal), tidak memiliki sekutu, dan tidak memiliki perumpamaan.⁵⁷⁴

Ia berkata:

Tidak dapat dibayangkan eksistensi dua cahaya Abstrak yang saling mandiri, karena keduanya tidak berbeda dalam realitasnya [yakni sama-sama sebagai cahaya]. Keduanya tidak saling eksklusif, karena ada relasi asosiatif yang mereka pertahankan, dan bukan karena suatu sifat yang ditetapkan sebagai implikasi bagi realitas tertentu, mengingat keduanya berasosiasi dalam realitas tersebut. Juga, bukan karena faktor luaran yang berupa gelap atau cahaya, karena tidak ada faktor penspesifik di balik eksistensi mereka. Jika salah satunya menspesifikasi dirinya atau yang lain, maka eksistensi mereka sebelum dispesifikasi sudah lebih dahulu teridentifikasi tanpa perlu memakai faktor penspesifik tertentu, padahal identifikasi dan dualitas tidak dapat terjadi pada faktor penspesifik. Maka cahaya Abstrak mandiri dan berdiri sendiri hanya satu, yakni Cahaya Maha Cahaya. Sedangkan cahaya lainnya bersifat membutuhkan dan menyerap eksistensinya dari yang satu ini, sehingga tidak ada lawan dan sekutu yang menyamai-Nya.⁵⁷⁵

Berdasarkan pernyataan ini, Suhraward³ meyakini bahwa Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*) yakni tidak lebih dari satu. Cahaya-cahaya Abstrak memiliki kesamaan secara realitas, namun mereka memiliki satu perbedaan prinsipil, bahwa perbedaan mereka terletak pada intensitas kesempurnaan cahaya masing-masing.⁵⁷⁶ Karena cahaya-cahaya Abstrak (*al-Anw±r al-Mujarrad*) sama secara realitas, yakni mereka sama-sama sebagai cahaya, maka cahaya Abstrak mesti satu. Jadi, tidak mungkin cahaya Abstrak mandiri ada dua.

Sementara itu, pernyataan ini mengisyaratkan pula bahwa jika Dia ada dua atau lebih, maka mereka akan saling membatasi satu sama lain. Yakni Cahaya Maha Cahaya pertama akan membatasi Cahaya Maha Cahaya kedua, sedangkan Cahaya Maha Cahaya kedua akan membatasi pula Cahaya Maha Cahaya pertama. Padahal, seperti dikatakan

⁵⁷⁴Ian Richard Netton, *Allah Trancendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (England: Curzon Press, 1994), h. 258.

⁵⁷⁵Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr±q*, h. 122.

⁵⁷⁶*Ibid*, h. 119-120.

Suhraward³ bahwa “kesempurnaan Cahaya Maha Cahaya jelas tidak terbatas”.⁵⁷⁷ Jadi, Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*) tidak memiliki keterbatasan.

Pernyataan Suhraward³ ini mengungkapkan secara tegas bahwa Cahaya Abstrak Mandiri mesti satu. Sementara cahaya-cahaya Abstrak lain membutuhkan dan memperoleh eksistensi dari pancaran sinar-Nya. Jika cahaya mandiri ada dua, maka keduanya pasti disebabkan oleh cahaya ketiga. Sebab, seperti argumen kedua keberadaan tuhan, bahwa setiap cahaya Abstrak berasal dari Cahaya Otonom. Jika dipertanyakan lagi asal cahaya otonom ini, maka jawabannya adalah bahwa cahaya otonom ini berasal dari cahaya otonom. Jika asal cahaya otonom terakhir ini dipertanyakan lagi, maka jawaban akan tetap sama, bahkan akan melahirkan rangkaian sistematis tiada akhir dari cahaya-cahaya otonom ini. Padahal, suatu rentetan cahaya harus berakhir kepada cahaya otonom penyebab akhir dari serangkaian cahaya otonom tersebut, yakni cahaya niscaya, sebab tidak mungkin ada suatu gerak mundur tidak terbatas, karena hukum akal menolak gerak seperti ini.

Demikianlah, Cahaya Maha Cahaya tunggal (Esa), tidak lebih dari satu. Karena, menurut Fakhry, jika diasumsikan tentang keberadaan dua cahaya mandiri dan berdiri sendiri, maka hal ini memunculkan kontradiksi bahwa kedua cahaya mandiri dan berdiri sendiri ini harus berasal dari cahaya ketiga, yakni cahaya yang bersifat tunggal.⁵⁷⁸ Hal ini mudah dipahami bahwa jika ada dua cahaya mandiri, maka kedua cahaya ini secara niscaya bersifat terbatas, karena masing-masing cahaya ini saling membatasi satu sama lain. Padahal, cahaya mandiri sesungguhnya, yakni Allah Swt, tidak memiliki keterbatasan.

⁵⁷⁷*Ibid*, h. 168.

⁵⁷⁸Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis* terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), h 131.

Hal ini memang keyakinan Suhraward³. Ia berkata “Tidak dapat dibayangkan eksistensi dua cahaya Abstrak yang saling mandiri, karena keduanya tidak berbeda dalam realitasnya [yakni sama-sama sebagai cahaya]...cahaya Abstrak mandiri dan berdiri sendiri hanya satu, yakni Cahaya Maha Cahaya. Sedangkan cahaya lainnya bersifat membutuhkan dan menyerap eksistensinya dari yang satu ini, sehingga tidak ada lawan dan sekutu yang menyamai-Nya”.⁵⁷⁹ Suhraward³ menambahkan bahwa karena tidak ada dua cahaya yang sama-sama berdiri sendiri, dan salah satunya bukan cahaya yang berdiri sendiri dan yang lain adalah cahaya yang butuh. Dengan demikian, cahaya mandiri mutlak tidak akan pernah lebih dari satu.

Secara singkat, argumen Suhraward³ tentang keesaan zat tuhan sebagai berikut. *Pertama*. Bahwa tuhan tidak mungkin lebih dari satu. Jika Dia lebih dari satu, maka mereka pasti berasal dari Zat Maha Tunggal, Zat sebagai sebab terakhir dari rentetan sebab-sebab sistematis. Argumen *kedua* adalah bahwa tuhan tidak mungkin lebih dari satu, sebab jika Dia lebih dari satu, maka salah satu dari mereka pasti Zat Kaya, Zat tanpa memiliki kebutuhan terhadap eksistensi lain, sementara selain-Nya berupa zat-zat miskin, zat pemilik rasa kebutuhan besar terhadap Zat Maha Kaya tersebut.⁵⁸⁰ Demikian kesimpulan dari pandangan Suhraward³ tentang keesaan zat tuhan.

2). Tauhid Sifat

Suhraward³ meyakini tauhid sifat bahwa zat dan sifat Allah Swt tidak berbeda, tetapi keduanya sama (identik). Penjelasan tentang relasi zat dan sifat Allah Swt dalam kitab *ʾikmat al-Isyr*^{±q} cukup padat, sehingga penelaahan terhadap karyanya menjadi penting.

⁵⁷⁹Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr*^{±q}, hlm. 122.

⁵⁸⁰*Ibid*, h 121-124.

Para penentang Suhraward³ menuduh bahwa ia meyakini bahwa Allah Swt tidak memiliki sifat-sifat.⁵⁸¹ Netton telah salah mendukung pernyataan ini.⁵⁸² Sebenarnya, Suhraward³ meyakini bahwa Allah Swt memiliki sifat-sifat. Dalam pengantar *Kitab 'ikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ secara jelas menyebut sifat-sifat Allah Swt. Ia berkata “Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, Maha Perkasa sebutan-Mu, Maha Agung kesucian-Mu, Maha Luar Biasa perlindungan-Mu, Maha Tinggi tirai-tirai kesucian-Mu, Maha Agung keagungan-Mu...”.⁵⁸³ Pernyataannya ini secara jelas menunjukkan bahwa Allah Swt memiliki sifat-sifat.

Suhraward³ menyatakan bahwa zat dan sifat Allah Swt identik. Bahwa zat itu sifat dan sifat itu zat. Sifat tidak berbeda dengan zat. Jadi, sifat sama dengan zat. Dalam kitab *Hay±kil N-r*, ia menyatakan bahwa Allah Swt mustahil tersusun dari bagian-bagian.⁵⁸⁴ Statement ini mengindikasikan bahwa zat dan sifat Allah Swt tidak mungkin berbeda, sebab jika keduanya memiliki perbedaan, apalagi keduanya mandiri, maka ini membuat Allah Swt tersusun dari zat dan sifat. Sementara Allah Swt sendiri bukan tersusun dari zat dan sifat. Karena itulah, zat dan sifat tuhan mustahil berbeda. Jadi, zat dan sifat adalah sama.

Suhraward³ melanjutkan:

Sifat, atribut-atribut deskriptif Keniscayaan Mutlak ini, tidak mungkin dengan sendirinya menjadi niscaya, karena atribut-atribut, nama-nama indah Allah Swt, sang Pencipta, adalah sama dengan zat-Nya, dan tidak bisa dipisahkan. Seandainya atribut-atribut Yang Esa, Tunggal, Keniscayaan Mutlak dengan sendirinya

⁵⁸¹Hossein Ziai, “The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhraward³’s Illuminationist Political Doctrine”, dalam Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press, 1992), h. 340-341.

⁵⁸²Netton, *Allah Trancendent*, h. 258.

⁵⁸³Suhraward³, *'ikmat al-Isyr±q*, h. 9.

⁵⁸⁴Suhraward³, *Hayakil Nur* terj. Zaimul Am (Yogyakarta: Serambi, 2003), *Ibid*, h.

menjadi eksistensi yang bersifat niscaya, tentu atribut-atribut itu tidak akan meniscayakan kebergantungan terhadap suatu keniscayaan, sedangkan keniscayaan Mutlak tidak bergantung kepada atribut-atribut-Nya. Yang Maha Esa, yang eksistensinya Keniscayaan Mutlak, tidak mengandung atribut-atribut-Nya; juga tidak mungkin Dia menciptakan atribut-atribut-Nya. Sesuatu yang berada dengan sendirinya tidak mungkin dipengaruhi oleh sesuatu yang lain, tidak pula oleh dirinya sendiri.⁵⁸⁵

Perkataan Suhraward³ ini mengisyaratkan dua hal. *Pertama*. Zat dan sifat Allah Swt itu identik. Jika zat dan sifat memiliki perbedaan, maka berarti keberadaan tuhan bergantung kepada zat dan sifat-Nya. Padahal Allah Swt tidak memiliki kebergantungan kepada apa pun, bahkan Ia tidak bergantung kepada diri-Nya sendiri. Bahkan sifat-sifat-Nya, jika sifat berbeda dengan zat-Nya, tidak *qadim*. *Kedua*. Sifat-sifat Allah Swt tidak mungkin diciptakan oleh-Nya. Sebab, eksistensi Allah Swt mendahului segala sesuatu, sehingga keberadaan-Nya tidak mungkin diciptakan oleh apapun, bahkan oleh diri-Nya sendiri. Apalagi penciptaan adalah tugas sifat, bukan tugas zat, karenanya ia memiliki sifat pencipta. Jika ia menciptakan sifat-sifat-Nya, ini tidak mungkin, karena Dia hanya akan mencipta sesuatu dengan sifat pencipta-Nya. Jadi, tidak mungkin Dia mencipta sifat-sifat-Nya tanpa sifat-pencipta-Nya. Tegasnya, tidak mungkin sifat-Nya, sebagai bagian dari diri-Nya, diciptakan sendiri oleh-Nya, sebab Dia tidak diciptakan oleh apa pun dan diri-Nya sendiri. Demikian interpretasi dari pernyataan Suhraward³ tersebut.

Dalam kitab *ʾIkmat al-Isyrāq*, sebagai karya utama dan terkemuka Suhraward^{3,586} semakin membuat ketegasan tentang kemestian zat dan sifat identik. Argumen tentang hal ini didasari oleh

⁵⁸⁵*Ibid.*

⁵⁸⁶M.Th. Houtsma, *et. al*, *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Leiden-New York-Kobenhavn-Koln: E.J. Brill, 1987), h. 506-507.

teori cahaya, sebagai inti pembahasan filsafat Iluminasi,⁵⁸⁷ sebagai hasil rintisan Suhraward³.

Dalam teori cahaya, Suhraward³ menjelaskan bahwa cahaya Abstrak diartikan sebagai cahaya tanpa pernah menjadi atribut bagi sesuatu selainnya. Cahaya ini dikenal sebagai cahaya paling murni, bahkan ia tidak dicampuri oleh kegelapan.⁵⁸⁸ Sebab itulah, cahaya ini tidak kasat indera.

Suhraward³ menyatakan bahwa Cahaya Maha Cahaya dikenal sebagai cahaya Abstrak Mandiri.⁵⁸⁹ Sebagai cahaya paling murni, Cahaya Maha Cahaya bersifat Esa, bahkan Zat-Nya tidak memiliki prasyarat. Sementara itu, sebagai cahaya paling murni, Dia tidak diimbuhi oleh bentuk kebercahayaan, apalagi kegelapan. Bahkan Dia pun tidak terdiri atas substansi maupun aksiden.⁵⁹⁰ Ini dikarenakan Dia sebagai cahaya paling murni.

Suhraward³ mengajukan argumen tentang hal ini. Bahwa jika Cahaya Maha Cahaya dicampuri oleh kegelapan, dan bentuk kegelapan ini melekat pada zat-Nya, maka hal ini akan memunculkan modalitas kegelapan dalam realitas diri-Nya. Hal ini akan membuat Dia menjadi terstruktur sehingga Dia tidak lagi sebagai cahaya murni.⁵⁹¹ Hal ini semakin mempertegas bahwa zat dan sifat-Nya identik.

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ banyak mengajukan pernyataan penting tentang tauhid zat ini. Bahwa Allah Swt tidak tersusun dari bagian-bagian (bagian zat dan bagian sifat). Ia tidak tersusun dari substansi dan aksiden, dan tidak pula terdiri atas cahaya dan kegelapan. Suhraward³ berkata:

⁵⁸⁷Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 130.

⁵⁸⁸Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 107-109.

⁵⁸⁹*Ibid*, h. 122.

⁵⁹⁰*Ibid*, h. 122-123.

⁵⁹¹*Ibid*.

Suatu subyek tidak dapat memutuskan ketiadaan terhadap dirinya, sebab ia akan gagal merealisasi. Mengingat bahwa Cahaya Maha Cahaya itu tunggal dan tidak memiliki prasyarat pada zat-Nya, sedangkan yang lain hanyalah realitas ikutan. Dan bahwa tidak ada yang dapat membuat-Nya berprasyarat atau menandingi-Nya, maka tidak ada sesuatu pun bisa membatalkan eksistensi-Nya. Dia-lah sang Mandiri Yang Abadi. Cahaya Maha Cahaya tidak diimbui oleh bentuk kebercahayaan atau kegelapan tertentu, dan tidak mungkin ada aksiden yang meliputinya...".⁵⁹²

Jadi, Suhraward³ meyakini tauhid zat, bahwa zat dan sifat sama. Allah Swt tidak terdiri atas cahaya dan kegelapan. Zat-Nya tidak terdiri atas unsur-unsur. Karena Dia Esa, maka Dia tidak terdiri atas bagian-bagian. Jika Dia terdiri atas bagian-bagian, maka Dia akan memiliki sifat butuh. Maksudnya, Dia akan butuh terhadap bagian-bagian-Nya sendiri. Padahal Dia tidak memiliki sifat butuh, karena sifat butuh hanya milik selain-Nya.⁵⁹³

Suhraward³ menegaskan:

Singkatnya, karena seandainya bentuk kegelapan melekat kepada esensi-Nya, niscaya akan muncul modalitas kegelapan dalam realitas diri-Nya yang menyebabkan bentuk tersebut. Ia pun terstruktur, dan bukan lagi cahaya murni. Sedangkan bentuk kegelapan tidak terjadi kecuali pada esensi yang cahayanya bertambah. Maka jika Cahaya Maha Cahaya bersinar dengan bentuk-Nya tertentu, esensi-Nya yang berdiri sendiri akan bersinar memakai cahaya Aksidental (*N-r al-'2ri«*) yang tidak berdiri sendiri dan diciptakan-Nya sendiri. Karena tidak ada esensi di atasnya yang bisa menciptakan bentuk ini. Padahal ini mustahil.

Keyakinan Suhraward³ bahwa zat dan Sifat Allah Swt identik sangat kental bernuansa Syi'ah. Syi'ah Imamiyah misalnya, menyatakan bahwa zat dan sifat itu identik. Zat itu adalah sifat, sementara sifat itu adalah zat.⁵⁹⁴ Mull± ¢adr±, filosof Syi'ah terkemuka sekaligus pengulas

⁵⁹²*Ibid*, h. 122-123.

⁵⁹³*Ibid*, h. 122.

⁵⁹⁴Sayyid Syarif al-Ra«³, *NaYj al-Bal±ghah* terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Lentera, 2006), h. 1-2; Ab³ Ja'far MuYammad ibn Ya'k-b al-Kulain³, *Uiul al-Kaf³* (Beirut: Ma'ususah al-A'lami li al-Ma'bu'at, 2005), h. 81; Mehdi Mohaghegh (ed.), *Al-Bab al-Hadi Ashar lil*

ajaran Suhraward³, menyatakan bahwa zat dan sifat-Nya identik.⁵⁹⁵ Barangkali inilah sebab para teolog dan fukaha Aleppo menyesatkan Suhraward³. Karena mereka dikenal sebagai pendukung aliran teologi Sunni Asy'ariyah. Demikian pula sebab $\phi al \pm \Upsilon al-D^3n$ mengabulkan permintaan teolog dan fukaha Aleppo untuk menjatuhkan hukuman mati atas diri Suhraward³, karena $\phi al \pm \Upsilon al-D^3n$ seorang Sunni Asy'ariyah dan Syafi'iyah fanatik dan pembenci Syi'ah.⁵⁹⁶ Sementara aliran Asy'ariyah meyakini bahwa Allah Swt memiliki sifat-sifat dan sifat-sifat ini sebagai tambahan bagi zat-Nya. Bahkan sifat-sifat ini *qadim*, namun tidak identik dengan zat-Nya dan tidak pula berbeda dari zat-Nya.⁵⁹⁷ Jadi, fatwa sesat dari para ulama Aleppo kepada Suhraward³ cukup absah, karena mereka menyesatkannya sesuai keyakinan aliran Asy'ariyah.

3). Tauhid Penciptaan

Suhraward³ meyakini bahwa Allah Swt sebagai Pencipta alam semesta. Hanya saja ia memiliki pandangan lain tentang proses penciptaan alam semesta ini. Berikut diuraikan konsepnya tentang tauhid penciptaan.

'Allama al-Hilli (Tehran: Tehran University Press, 1986); Murtadha Muthahhari, *Tema-Tema Pokok Na'ij al-Balaghah* terj. Arif Mulyadi (Jakarta: Al-Huda, 2002), h. 71-72.

⁵⁹⁵Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin (Bandung: Pustaka, 2000), h. 187-194.

⁵⁹⁶G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam (A History Survey 600-1258)* (London: George Allen and Unwin, 1963), h. 166; Baha' al-D³n, *The Life of Saladin Saladin (1137-1193)* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 5-14; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), h. 217, 353; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* terj. Joel dan Moshe Perlmann (New York: Capricorn Books, 1960), h. 230.

⁵⁹⁷Abul 'asan al-Asy'ar³, *al-Ib \pm nah 'an U-l al-Diy \pm nah* (Beirut: D \pm r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 56-65; Idem, *Al-Ibanah, Buku Putih Imam al-Asy'ari* terj. Abu Ihsan al-Atsari (Solo: at-Tibyan, t.t), h. 162-189; al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* terj. Asywadie Syukur (Surabaya: Bina Ilmu, 2005), h. 77-87. M. Abdul Hye, "Ash'arism" dalam M.M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. 1-2 (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), h. 220-243; Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*. terj. Yudian W. Asmin, (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), h. 68-71.

Keesaan Allah Swt sangat berkaitan erat dengan proses penciptaan alam semesta. Alam semesta terdiri atas bagian-bagian, sementara Allah Swt tidak terdiri atas bagian-bagian. Jadi bagaimana dari keragaman alam ini muncul dari Zat Maha Esa?. Sebagai jawaban atas pertanyaan ini, Suhraward³ merumuskan teori khas. Menurut Suhraward³, Cahaya Maha Cahaya yakni Allah Swt, hanya memunculkan (*i±dar*) satu Cahaya. Ia berkata “Bahwa yang pertama kali muncul (*yaYil*) dari Cahaya Maha Cahaya adalah Cahaya murni tunggal (*n-r mujarrad w±Yid*)”.⁵⁹⁸ Jadi, karena Dia sebagai Zat Tunggal, maka Dia hanya memunculkan satu cahaya tunggal saja, tidak lebih.

Jika Dia memunculkan lebih dari satu cahaya, maka Dia akan terdiri atas rangkapan-rangkapan. Jadi, Dia akan memiliki unsur-unsur. Padahal ia tidak seperti itu. Suhraward³ mengatakan “Dia juga tidak memunculkan dua cahaya. Karena salah satunya jelas berbeda dengan yang lain...bahwa keduanya pasti membutuhkan pembeda. Dan ini mengajak kita untuk berfikir tentang asosiasi dan keterpisahan dalam keduanya, dan meniscayakan adanya dua modalitas dalam esensinya, dan ini mustahil”.⁵⁹⁹ Pendeknya, jika Dia memunculkan banyak cahaya (makhluk) sekaligus, maka hal ini akan memunculkan pluralitas dalam diri-Nya.

Suhraward³ pun sangat berhati-hati sekali ketika dia membahas masalah cara kemunculan cahaya pertama (*n-r al-Aww±l*) dari Cahaya Maha Cahaya. Menurutnya, kemunculan makhluk pertama ini dari-Nya tidak berarti ada sesuatu yang terpisah dari-Nya, sebab keterpisahan adalah karakter dunia fisik. Bukan pula bermakna ada sesuatu yang berpindah dari-Nya, sebab perpindahan juga ciri alam fisik. Proses

⁵⁹⁸Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h 126.

⁵⁹⁹*Ibid*, h 125-126.

kemunculan makhluk pertama ini diibaratkan Suhraward³ seperti kemunculan sinar matahari dari matahari.⁶⁰⁰ Pancaran sinar matahari dari matahari agaknya menjadi contoh kuat bagi proses kemunculan makhluk dari Khalik. Jadi, contoh ini berusaha menghindari kesan seolah-olah terjadi perpindahan aksiden dari substansi-Nya. Dengan demikian, keesaan Allah Swt tetap bisa dipertahankan oleh Suhraward³.

Keyakinan Suhraward³ bahwa Allah Swt hanya memunculkan satu makhluk saja sangat mirip dengan keyakinan Syi'ah Imamiyah. Syi'ah Imamiyah meyakini bahwa Allah Swt tidak menciptakan (*khalq* [menentukan]) semua makhluk secara langsung, sebab Dia hanya menciptakan satu makhluk saja yakni akal pertama. Sementara makhluk-makhluk lain diciptakan oleh Allah Swt dengan perantara.⁶⁰¹ Jadi jelas bahwa keyakinan Suhraward³ sangat identik dengan keyakinan Syi'ah Imamiyah. Sebab itulah para teolog, fukaha, dan penguasa Dinasti Ayy-biyah menyatakan ia sebagai kafir karena pandangannya bercorak Syi'ah dan bertentangan dengan akidah Asy'ariyah sebagai akidah resmi Dinasti Ayy-biyah.

d. Pengetahuan Tuhan

Dalam kitab *'ikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ membahas pula masalah pengetahuan Allah Swt. Sebelum mengetahui konsep Suhraward³ tentang pengetahuan Allah Swt, yakni cara Dia mengetahui diri-Nya sendiri maupun segala sesuatu selain-Nya (alam), maka pemahaman terhadap konsepnya tentang emanasi secara umum menjadi sebuah keniscayaan. Menurutny, Cahaya Maha Cahaya hanya akan menghasilkan cahaya, sementara Dia tidak mungkin

⁶⁰⁰*Ibid*, h 128-129.

⁶⁰¹Hasan Abu Ammar, *Akidah Syi'ah Seri Tauhid* (Jakarta: Yayasan Mull± Shadra, 2002), h. 319-320.

menghasilkan kegelapan secara langsung. Karena kegelapan tidak muncul dari-Nya tanpa perantara. Dia pun hanya memunculkan secara langsung satu cahaya saja, yakni cahaya murni tunggal.⁶⁰² Sementara itu, cahaya murni tunggal memunculkan cahaya-cahaya Abstrak beserta *barzakh-barzakhnya*.⁶⁰³ Cahaya-cahaya Abstrak ini terdiri atas cahaya-cahaya pemaksa, baik cahaya-cahaya pemaksa tinggi maupun cahaya pemaksa memiliki Ikon, dan cahaya-cahaya pengatur.⁶⁰⁴ Cahaya-cahaya Abstrak pengatur ini mulai menjauhi kesempurnaan cahaya. Ketika cahaya mulai meredup, maka muncul kegelapan, yakni dunia fisik.⁶⁰⁵ Demikian proses singkat kemunculan alam semesta dari-Nya.

Jadi, Cahaya Maha Cahaya menjadi sumber segala rentetan cahaya. Sebagai cahaya paling tinggi, Cahaya Maha Cahaya menguasai cahaya paling rendah, sementara cahaya paling rendah mencintai-Nya karena eksistensi mereka berasal dari pancaran sinar-Nya.⁶⁰⁶ Tiap-tiap cahaya selain-Nya akan menyaksikan Cahaya Maha Cahaya dan Dia memancarkan sinar-Nya kepada cahaya-cahaya tersebut. Jadi, semua cahaya disinari oleh-Nya, bahkan semakin suatu cahaya jauh dari-Nya, maka semakin banyak cahaya itu memperoleh sinar-sinar, baik sinar dari-Nya maupun sinar dari cahaya-cahaya pendahulu cahaya itu.⁶⁰⁷ Dengan demikian, setiap cahaya memiliki percikan cahaya-Nya.

Dari sini, pengetahuan Allah Swt terhadap diri-Nya dan segala sesuatu (alam) bisa dipahami secara baik. Suhraward³ mengatakan:

Telah jelas bahwa kesesuaian objek dilihat atau keluarnya sesuatu dari mata bukan merupakan prasyarat terjadinya penglihatan karena ia cukup terjadi dengan hilangnya penghalang antara subyek yang melihat dengan objeknya. Demikian juga bahwa Cahaya Maha

⁶⁰²*Ibid*, h 126-129.

⁶⁰³*Ibid*, h 138-139.

⁶⁰⁴*Ibid*, h 145-147

⁶⁰⁵*Ibid*, h 183.

⁶⁰⁶*Ibid*, h 135-136.

⁶⁰⁷*Ibid*, h. 139-141.

Cahaya tampak bagi esensinya, dan esensi lain juga terlihat di hadapan-Nya...Karena tidak ada yang menghalangi-Nya untuk memandang, pengetahuan dan penglihatan-Nya tunggal. Kebercahayaan-Nya adalah kekuasaan-Nya, karena cahaya selalu beremanasi untuk esensi-Nya.⁶⁰⁸

Suhraward³ mengatakan:

Bahwa pengetahuan-Nya atas zat-Nya adalah keberadaan-Nya sebagai Cahaya-bagi-esensi-nya dan manifestasi bagi-esensinya. Sedangkan pengetahuan-Nya atas segala sesuatu adalah kondisi penampakan mereka terhadap-Nya, baik dengan esensi maupun relasi-relasi keterkaitan mereka yang menjadi tempat terjawabannya getaran-getaran halus terhadap pancaran-pancaran cahaya-cahaya pengatur tertinggi. Pengetahuan adalah relasi sementara hilangnya hijab adalah negasi...pandangan terjadi karena relasi penampakan suatu objek dengan penglihatan kita yang dipadu dengan tidak adanya penghijab relasi-Nya atas segala fenomena, bisa dimaknai sebagai wujud penglihatan dan pengenalan-Nya.⁶⁰⁹

Pandangan Suhraward³ tentang pengetahuan Allah Swt bisa dibagi atas dua. Yakni *pertama*. Pengetahuan Allah Swt tentang diri-Nya. Sementara *kedua*. Pengetahuan Allah Swt tentang alam semesta. Kedua hal ini dibahas oleh Suhraward³ secara agak umum. Berikut ulasannya.

Pertama. Pengetahuan Allah Swt tentang diri-Nya. Seperti diungkap Suhraward³ “Bahwa pengetahuan-Nya atas zat-Nya adalah keberadaan-Nya sebagai Cahaya-bagi-esensi-nya”. Maksudnya, bahwa Allah Swt merupakan cahaya Abstrak.⁶¹⁰ Setiap cahaya Abstrak adalah cahaya dalam dan bagi dirinya.⁶¹¹ Artinya, cahaya Abstrak menjadi cahaya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri. Jadi, cahaya-Nya menerangi dirinya sendiri. Dari sini, bahwa cahaya *Al-N-r al-*

⁶⁰⁸*Ibid*, h. 150.

⁶⁰⁹*Ibid*, h. 152-153.

⁶¹⁰*Ibid*, h. 121

⁶¹¹*Ibid*, h. 116-117

Anw±r menjadi cahaya bagi diri-Nya sendiri, sehingga Dia pun mengenali diri-Nya sendiri.

Dalam teori cahaya Suhraward³, disebutkan bahwa setiap cahaya bagi dirinya sendiri disebut cahaya Abstrak. Sementara setiap cahaya Abstrak mengenali dirinya sendiri. Dia tidak melupakan dirinya sendiri.⁶¹² Suhraward³ berkata “mengingat bahwa pencipta seluruh *barzakh*, cahaya, dan eksistensinya, adalah cahaya Abstrak, maka dapat dipastikan pula bahwa Dia Maha Hidup dan Maha Mengenali Diri-Nya, karena cahaya bagi Diri-Nya. Sebab itulah, Cahaya Maha Cahaya, sebagai cahaya Abstrak, memiliki cahaya paling terang, dan cahaya ini menerangi diri-Nya sendiri, sehingga hal ini membuat Dia bisa mengenal Diri-Nya sendiri”.⁶¹³

Kedua. Pengetahuan-Nya tentang selain diri-Nya. Suhraward³ berkata:

Sedangkan pengetahuan-Nya atas segala sesuatu adalah kondisi penampakan mereka terhadap-Nya, baik dengan esensi maupun relasi-relasi keterkaitan mereka yang menjadi tempat terjawabannya getaran-getaran halus terhadap pancaran-pancaran cahaya-cahaya pengatur tertinggi. Pengetahuan adalah relasi, sementara hilangnya hijab adalah negasi...pandangan terjadi karena relasi penampakan suatu objek dengan penglihatan kita yang dipadu dengan tidak adanya penghijab relasi-Nya atas segala fenomena, bisa dimaknai sebagai wujud penglihatan dan pengenalan-Nya.⁶¹⁴

Pernyataan Suhraward³ ini bisa dipahami sebagaimana berikut ini. Sebagaimana telah disebut sebelumnya, setiap cahaya-cahaya selain-Nya menyaksikan Cahaya Maha Cahaya dan Dia memancarkan sinar-Nya kepada cahaya-cahaya tersebut. Semua cahaya disinari oleh-

⁶¹²*Ibid*, h. 110.

⁶¹³*Ibid*, h. 110.

⁶¹⁴*Ibid*, h. 152-153.

Nya.⁶¹⁵ Karena itu, setiap cahaya (realitas) memiliki hubungan dengan diri-Nya. Dari sini bisa dipahami bahwa pengetahuan-Nya atas selain-Nya diperoleh melalui hubungan ini. Karena tidak ada hijab antara cahaya diri-Nya dengan cahaya selain-Nya, karena mereka sama-sama cahaya, maka Dia bisa mengetahui selain-Nya secara langsung.

Argumen lain bisa dipahami dari teori cahaya Suhraward³. Bahwa setiap cahaya Abstrak tidak memiliki perbedaan realitas, sebab status mereka sama-sama sebagai cahaya. Karena itu, cahaya-cahaya Abstrak itu satu. Perbedaan mereka hanya terletak pada intensitas cahaya masing-masing, sehingga sebagian cahaya itu memiliki kesempurnaan cahaya paling tinggi, sementara sebagian lain memiliki cahaya kurang sempurna dibanding cahaya maha sempurna itu.⁶¹⁶ Karena mereka satu, maka Dia bisa mengenali selain-Nya dengan melihat diri-Nya sendiri.

Berdasarkan uraian tersebut, Suhraward³ meyakini bahwa Allah Swt bisa mengetahui segala sesuatu secara langsung dengan cara melihat diri-Nya sendiri sebagai sebab awal segala keberadaan. Menurutny, hal ini seperti dikatakan Allah Swt Q.S. Saba': 3.⁶¹⁷

عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ وَفَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِيْنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ
ذَرَّةً فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ

Artinya: Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi, apa yang ke luar daripadanya, apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepadanya. Dan Dia-lah yang Maha Penyayang lagi Maha Pengampun.

Jadi, Suhraward³ setuju dengan al-Ga©±l³ bahwa tuhan bisa mengetahui hal-hal partikular dan menolak pandangan sejumlah filsuf

⁶¹⁵*Ibid*, h. 139-141.

⁶¹⁶*Ibid*, h. 119-120.

⁶¹⁷*Ibid*, h. 150.

Peripatetik bahwa tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular.⁶¹⁸ Kali ini, Suhraward³ setuju dengan pandangan al-Ga©±l³, sehingga dalam konteks ini, keyakinannya sama dengan keyakinan al-Ga©±l³, bahwa tuhan mengetahui segala hal secara mendetail karena cahaya-Nya meliputi segala keberadaan.

2. Alam Sebagai Emanasi Dari *Al-N-r al-Anw±r*

Banyak tuduhan miring terhadap Suhraward³, karena pahamnya tentang hubungan antara tuhan dengan alam dianggap cenderung panteistik. Sejumlah sarjana menilainya seperti itu. Misalnya, para fukaha dan teolog Aleppo era dinasti Ayyubiyah,⁶¹⁹ Muhammad Iqbal Lahore,⁶²⁰ Philip K. Hitti,⁶²¹ Hamilton A.R. Gibb,⁶²² Fazlur Rahman,⁶²³ dan Hasyimsyah Nasution menilainya sebagai filsuf berpaham panteisme.⁶²⁴ Bahwa Panteisme mengidentikkan alam dengan Tuhan.⁶²⁵ Bagian ini akan menyelidiki konsep Suhraward³ tentang kosmologi, sembari menguji kebenaran dari kesimpulan sejumlah ahli, bahwa pemikiran kosmologi Suhraward³ cenderung panteistik.

Penelitian terhadap konsepsi Suhraward³ tentang kosmologi menarik dilakukan. Karena, Suhraward³ telah melakukan kritik genius terhadap filsafat alam aliran filsafat Peripatetik, sebagai imbas langsung

⁶¹⁸Lihat al-Ga©±l³, *Tah±fut al-Fal±sifah* (Beirut: D±r Kutub ‘Ilmiyah, 2000), h. 209.

⁶¹⁹Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf, Irfan, dan Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), h. 130.

⁶²⁰Lihat Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac & Co. 46 Great Russell Street W.C, 1908), h. 121-140.

⁶²¹Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present* (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), h. 586, 439; Idem, *History of the Arab*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Yogyakarta: Serambi, 2005), h. 556.

⁶²²Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (AS: Beacon Press, 1962), h. 30-31.

⁶²³Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1995), h. 177.

⁶²⁴Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, h. 166.

⁶²⁵Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 159-195.

dari rekonstruksi terhadap doktrin metafisika mereka.⁶²⁶ Doktrin metafisika Suhraward³ didasari oleh teori cahaya, baik teori tentang sifat maupun cara pembiasan cahaya.⁶²⁷ Sebab itulah, seluruh pemikiran Suhraward³ dibangun atas dasar ontologi cahaya. Keberadaan kritiknya terhadap kosmologi Peripatetik, dan teori cahaya sebagai dasar konsepsi kosmologinya, telah membuat penelitian terhadap doktrin kosmologi Suhraward³ layak dan menarik dilakukan.

Para filosof Muslim telah membagi tingkatan wujud menjadi beberapa tingkatan. Sebagian filosof menyebut bahwa wujud dibagi menjadi tiga, yakni alam *jabar-t* (alam ruhani), alam *malak-t* (alam khayal), dan alam *malak* (alam fenomenal). Sebagian filosof lain menyebut bahwa wujud dibagi menjadi tiga, yakni *hah-t* (wujud mutlak Allah Swt), *lah-t* (wujud Allah Swt yang termanifestasi dalam tingkatan keterbilangan), dan *Nasut* (alam manusia). Sementara sebagian lain menyebut bahwa hierarki wujud ada tiga, yakni wujud ruhani, wujud khayali, dan wujud jasmani. Dalam pembagian terakhir, wujud ruhani dibagi menjadi dua, yakni wujud ruhani mutlak dan wujud ruhani non-mutlak. Wujud ruhani mutlak dibagi menjadi beberapa bagian, yakni *gayb al-guy-b* (gaib dari segala gaib), *ah \pm diyyah* (keesaan mutlak), dan *wahidiyyah* (kesatuan). Sementara wujud ruhani non-mutlak disebut '*alam amr*', yakni alam yang berada di bawah hukum-hukum Allah Swt dan bersifat non material. Sementara itu, alam khayali dikenal pula sebagai alam barzakh, yakni dunia antara alam ruhani dengan alam jasmani. Alam khayali ini memiliki sebagian sifat ruhani dan sebagian sifat jasmani. Alam

⁶²⁶Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (US: Mentor & Plume Books, 1970), h. 329.

⁶²⁷Majid Fakhry, "Philosophy and Theology from the Eighth Century C.E. to the Present", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1999), h. 293; Idem, "Filsafat dan Teologi dari Abad ke 8 M Sampai Sekarang", dalam John L. Esposito (ed.), *Sains-Sains Islam*, terj. M. Khoirul Anam (Depok: Inisiasi Press, 2004), h. 203.

ini tidak kasat indra, namun memiliki bentuk dan jumlah.⁶²⁸ Sebagian filsuf membagi wujud menjadi empat, yakni alam *uluhiyah/lah-t* (alam ketuhanan), alam *'uq-l/jabarut* (alam rasio/alam makna), alam *mi£±l/alam malak-t* (alam pemilik berbagai bentuk dan dimensi, namun tidak memiliki gerak, ruang, waktu, dan perubahan), dan alam *abi'ah/nasut* (alam material, gerakan, ruang, waktu, dan kasat indra).⁶²⁹ Demikian pandangan sejumlah filsuf tentang hierarki eksistensi, mulai dari Allah Swt sampai alam fisik.

Dalam kitab *ikmat al-Isyr±q* Suhraward³ mengulas masalah kosmologi secara ekstensif. Secara umum, Suhraward³ membagi alam menjadi dua, yakni alam cahaya dan alam kegelapan. Ia berkata “segala sesuatu dibagi menjadi dua, yakni sesuatu yang merupakan cahaya dan sinar yang intrinsik dalam esensi dirinya, dan sesuatu yang esensinya bukan terdiri atas cahaya dan sinar (yakni kegelapan)”.⁶³⁰ Berdasarkan pembagian ini, maka bisa dipastikan bahwa alam pun dibagi menjadi dua, yakni alam cahaya dan alam kegelapan.

Suhraward³ memiliki istilah sendiri ketika menyebut alam cahaya dan alam kegelapan. Istilah “Timur” digunakan sebagai istilah dunia cahaya. Istilah ini dimaksudkan sebagai alam cahaya murni dan/atau alam malaikat. Alam ini tidak bercampur dengan kegelapan dan terlepas dari materi, sehingga tidak kasat indra. Sementara, istilah “Barat” digunakan sebagai istilah alam kegelapan. Ia disebut pula sebagai alam materi. Ada sebuah istilah lain, yakni istilah “Barat-Tengah”. Istilah ini digunakan sebagai istilah bagi dunia antara, yakni antara dunia cahaya dengan dunia kegelapan. Ia disebut sebagai langit antronomis. Alam Barat-Tengah

⁶²⁸Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: 'Arasy, 2005), h. 119-124.

⁶²⁹Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husein al-Habsy, dkk. (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), h. 338-339.

⁶³⁰Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 107.

dikenal sebagai alam campuran antara cahaya dan kegelapan.⁶³¹ Dalam perspektif ini, alam bisa dibagi tiga, yakni alam Timur, alam Barat-Tengah dan alam Barat.

Sebagai seorang filsuf, Suhraward³ memiliki konsep utuh tentang kosmologi. Konsepsinya itu dielaborasi secara ekstensif dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*. Seperti telah disebut, ia melakukan telaah ulang terhadap konsepsi filsafat alam Peripatetik.⁶³² Filsafat Iluminasinya didasari oleh konsep cahaya.⁶³³ Karena itu pula-lah, konsep kosmologi Suhraward³ memiliki kaitan erat dengan konsepnya tentang cahaya.

Secara khusus, Suhraward³ pernah membagi alam menjadi tiga, sebagaimana diulas secara ringkas dalam kitab *Hay±kil N-r*. Dalam kitab ringkas namun padat ini, ia membagi alam menjadi tiga, yakni alam akal, alam jiwa, dan alam jisim.⁶³⁴ Konsep kosmologi ini dikembangkan secara luas lagi oleh Suhraward³ sebagaimana terdapat dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ membagi alam menjadi empat, yakni alam cahaya pemaksa (*al-Anw±r al-Q±hirah*), alam cahaya pengatur (*al-Anw±r al-Mudabbirah*), alam *mi£±l*, dan alam fisik. Ia berkata “saya memiliki suatu pengalaman yang dapat dibenarkan yang menyebutkan bahwa alam dibagi menjadi empat, yakni *al-Anw±r al-Q±hirah* (alam cahaya-cahaya pemaksa), *al-Anw±r al-Mudabbirah* (alam cahaya-cahaya pengatur), *Barzakhain* (alam *barzakh* falak dan alam *barzakh* anasir-anasir), *±uar Muʾallaqah* (alam *Mi£±l*)”.⁶³⁵ Dengan demikian, konsep kosmologi Suhraward³ mengalami perubahan. Konsep

⁶³¹Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam* terj. Ach. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: IRCiSod, 2005), h. 117-118; Hasyim, *Filsafat Islam*, h. 145-156.

⁶³²Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 329.

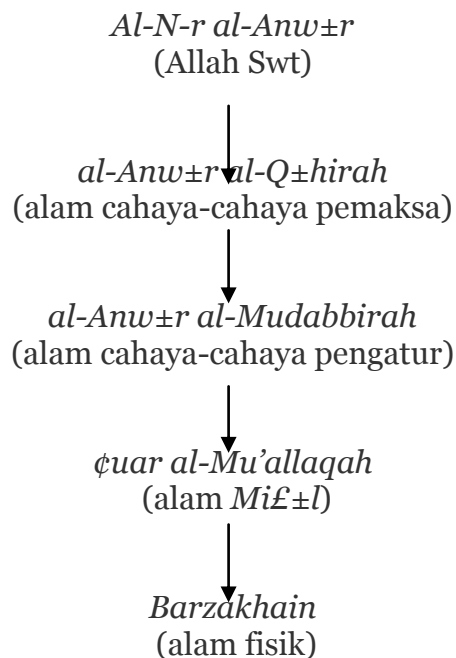
⁶³³Fakhry, *Filsafat Islam*, h. 130.

⁶³⁴Suhraward³, *Hay±kil Nur*, h 76-82.

⁶³⁵Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 232

matangnya tentang kosmologi dituangkan secara luas dalam kitab *ḥikmat al-Isyrāq*

Berdasarkan pembagian itu, maka bisa dibuat hierarki eksistensi menurut konsep kosmologi Suhraward³. Secara berurutan dari paling tinggi hingga paling rendah, hierarki eksistensi perspektif Suhraward³ adalah *Al-N-r al-Anwār* (Allah Swt), *al-Anwār al-Qāḥirah* (alam cahaya-cahaya pemaksa), *al-Anwār al-Mudabbirah* (alam cahaya-cahaya pengatur), *ḥuq al-Mu'allaqah* (alam *Miḥl*), dan *Barzakhain* (alam fisik). Demikian hierarki wujud dari Suhraward³.



Konsepsi Suhraward³ tentang alam berkaitan erat dengan teori cahaya, sebab filsafat Iluminasinya sendiri didasari oleh metafisika cahaya.⁶³⁶ Sebuah cahaya akan memancar dari sumber utama sejauh

⁶³⁶Seyyed Hossein Nasr “ Teologi, Filsafat dan Spiritualitas, dalam Seyyed Hossein Nasr, (ed.). *Ensiklopedi Spiritualitas Islam: Manifestasi*. terj. M. Solihin, dkk (Bandung: Mizan, 2003), h. 554.

mungkin. Namun begitu, konsekuensi logis dari keberadaan jarak tempuh penyinaran ini menghasilkan kualitas cahaya menjadi bertingkat-tingkat. Semakin dekat suatu cahaya dengan sumber cahaya, maka semakin terang kualitas cahayanya. Sebaliknya, semakin jauh suatu cahaya dengan sumber cahaya, maka semakin redup sinar cahaya itu, bahkan ia bisa menjadi gelap.⁶³⁷ Demikianlah sifat penyebaran cahaya. Pemahaman ini akan membuat pembahasan tentang kosmologi Suhraward³ menjadi mudah. Jadi, proses penciptaan alam menurut Suhraward³ ibarat penyebaran cahaya dari sumber utama cahaya-cahaya tersebut.

Pemahaman akan proses penciptaan alam menurut Suhraward³ bisa dilihat dari teori Iluminasinya (emanasi). Oleh karena *Yikmah* Iluminasi berintikan teori cahaya, baik teori tentang sifat cahaya maupun teori tentang cara pembiasan cahaya,⁶³⁸ maka teori Iluminasi Suhraward³ dipengaruhi oleh ontologi cahaya. Berikut uraian rinci tentang teori penciptaan alam menurut pendiri aliran filsafat Iluminasi ini.

Ziai menyebutkan sejumlah sifat dasar teori Iluminasi Suhraward³. *Pertama*. Gerak Iluminasi harus gerak menurun dari wilayah tinggi menuju wilayah rendah. *Kedua*. Pengeluaran penciptaan. Bahwa penciptaan dari ada menjadi ada. Dunia tidak diciptakan dari tiada menjadi ada. *Ketiga*. Keabadian dunia. *Keempat*. Hubungan abadi antara wujud paling tinggi dengan wujud paling rendah.⁶³⁹ Demikian empat sifat dasar teori Iluminasi Suhraward³.

a. Cahaya Pemaksa (*al-Anwār al-Qāhira*)

⁶³⁷Amroeni Drajat, *Suhraward: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LkiS, 2005), h 224-225.

⁶³⁸Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h 130; Hasyim, *Filsafat Islam*, h. 146.

⁶³⁹Hossein Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan* terj. Afif Muhammad dan Munir (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 147-148.

Kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, telah mengulas teori kosmologi secara ekstensif. Dalam teori Iluminasi, alam diciptakan oleh *al-N-r al-Anw±r*. Dia-lah sebagai sumber dari segala cahaya, serta sebab terakhir dari serangkaian cahaya-cahaya.⁶⁴⁰ Dia menjadi sumber eksistensi semua cahaya, baik cahaya murni (*al-Anw±r al-Mujarrad*) maupun cahaya campuran (*al-Anw±r al-ʿ2ri«*). Dia menerangi semua cahaya.⁶⁴¹ Jadi, *al-N-r al-Anw±r* menjadi pencipta segala cahaya, dan ia menjadi sumber akhir rentetan sistematis cahaya-cahaya tersebut.

Sebagai sumber cahaya, *al-N-r al-Anw±r* menjadi sumber awal bagi rentetan cahaya-cahaya. Dari-Nya hanya muncul cahaya, sementara kegelapan tidak muncul dari-Nya secara langsung, sebab Dia menciptakan kegelapan melalui perantara. Suhraward³ berkata “Cahaya Maha Cahaya (*Al-N-r al-Anw±r*) tidak mungkin menghasilkan selain cahaya, yakni kegelapan, (sebab Dia hanya menghasilkan cahaya saja)...bahwa kegelapan tidak mungkin muncul (*taʿiil*) dari-Nya tanpa perantara, dan bahwa cahaya sebagaimana adanya tetaplah cahaya ketika ia mengimplikasi, sehingga ia tidak mengimplikasikan selain cahaya”.⁶⁴² Jadi, Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*) sebagai penghasil langsung semua cahaya, sementara Dia bukan sebagai penghasil langsung kegelapan (dunia fisik)..

Bahwa Cahaya Maha Cahaya (*al-N-r al-Anw±r*) menjadi sumber utama cahaya-cahaya Abstrak (*al-Anw±r al-Mujarrad*). Suhraward³ berkata “bahwa yang pertama kali muncul (*yaʿiil*) dari Cahaya Maha Cahaya adalah cahaya murni tunggal (*al-N-r al-Mujarrad al-W±hid*)...cahaya ini lalu menghasilkan *barzakh* (sisi gelap) dan cahaya-cahaya Abstrak lain”.⁶⁴³ Suhraward³ menyebutkan bahwa cahaya-cahaya

⁶⁴⁰Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 122; Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas*, terj. Suharsono dan Djamiluddin MZ, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 73; Amroeni, *Suhraward³*, h.c 182.

⁶⁴¹Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 140; Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 131.

⁶⁴²Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 125.

⁶⁴³*Ibid*, h. 126, 132-133.

Abstrak terdiri atas dua macam, yakni: *Pertama*. Cahaya-cahaya pemaksa (*al-Anw±r al-Q±hirah*). Cahaya-cahaya ini dibagi lagi menjadi dua, yakni cahaya-cahaya vertikal (*al-Anw±r al-Q±hirah A'l-n*) dan cahaya-cahaya horizontal (*al-Anw±r al-Q±hirah φuriyah Arb±b al-Ain±m*). Sementara *kedua*. Cahaya-cahaya pengatur atas *barzakh* (*al-Anw±r Mudabbirah*).⁶⁴⁴ Dalam bahasa agama, cahaya-cahaya ini disebut malaikat-malaikat.⁶⁴⁵ Berikut ini akan diuraikan proses kemunculan cahaya-cahaya Abstrak dari *al-N-r al-Anw±r*

Dalam teori Iluminasi, *al-N-r al-Anw±r* hanya memancarkan (*yaid-r*) satu cahaya Abstrak saja secara langsung, sementara cahaya-cahaya Abstrak lain tidak dipancarkan dari-Nya secara langsung. Suhraward³ merumuskan satu kaedah bahwa dari Cahaya Maha Cahaya hanya memunculkan esensi tunggal. Ia berkata “sesungguhnya realitas tunggal, ditinjau dari sebagaimana adanya, tidak memunculkan (*yaid-r*) lebih dari satu objek kausa”.⁶⁴⁶ Dengan kata lain, realitas tunggal tidak mungkin memunculkan dua objek sebagai akibat dari realitas tunggal tersebut.

Jadi, *al-N-r al-Anw±r*, sebagai Zat Maha Esa, hanya memunculkan satu cahaya Abstrak saja. Dia tidak akan mungkin memunculkan dua cahaya secara langsung, sebab antara cahaya satu dengan cahaya lain pasti menjadi berbeda, sehingga hal ini akan menimbulkan dualitas dalam diri-Nya. Dengan kata lain, jika Cahaya Maha Cahaya memunculkan lebih dari satu cahaya, maka hal ini akan meniscayakan adanya dua modalitas dalam Zat *al-N-r al-Anw±r*.⁶⁴⁷ Jadi, Suhraward³ mendukung keniscayaan kemunculan satu cahaya Abstrak saja dari-Nya.

⁶⁴⁴*Ibid*, h. 145; Netton, *Allah Trancendent*, h 260; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat*, h. 149-150.

⁶⁴⁵Nasr, *Intelektual Islam*, h. 73.

⁶⁴⁶Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 125.

⁶⁴⁷*Ibid*, h. 126, 127, 128.

Demikianlah, *al-N-r al-Anw±r* hanya memancarkan satu cahaya Abstrak, tidak lebih dari itu. Suhraward³ menyebut cahaya ini sebagai *Nur al-Aww±l* (cahaya paling awal), *N-r Mujarrad W±hid* (cahaya murni tunggal), *N-r al-Aqrab*, *N-r al-‘Azh³m*, dan *Bahm±n*. Hanya cahaya ini saja muncul secara langsung dari-Nya.⁶⁴⁸ Dengan demikian, cahaya-cahaya Abstrak lain tidak muncul (*yaid-r*) secara langsung dari-Nya.

Menurut Suhraward³, kemunculan *N-r al-Aqrab* dari *al-N-r al-Anw±r* tidak berarti *al-N-r al-Anw±r* membelah diri-Nya sendiri, sehingga dari-Nya muncul *N-r al-Aqrab*. Sebab, cara pembelahan ini akan menimbulkan pluralitas *al-N-r al-Anw±r*, padahal Dia memiliki sifat Esa.⁶⁴⁹ Suhraward³ berkata “bereksistensinya *N-r al-Aqrab* dari *al-N-r al-Anw±r* ini tidak berarti terdapat sesuatu yang terpisah darinya, sebab keterpisahan dan ketersambungan hanyalah karakter alam ragawi. Dan Maha Suci Dia dari hal ini. Ini juga tidak berarti bahwa ada sesuatu yang berpindah dari-Nya, karena Dia tidak mungkin mengalami perpindahan ini, dan anda telah mengetahui bahwa sifat perpindahan ini mustahil terdapat pada Cahaya Maha Cahaya.⁶⁵⁰ Pendeknya, kemunculan *N-r al-Aqrab* dari *al-N-r al-Anw±r* tidak mengindikasikan adanya suatu perpisahan dan perpindahan sesuatu dari-Nya sehingga memunculkan *N-r al-Aqrab*.

Suhraward³ memberikan sebuah analogi tentang proses kemunculan dari *N-r al-Aqrab* ini dari *Al-N-r al-Anw±r*. Menurutny, kehadiran *N-r al-Aqrab* dari-Nya ini dianalogikan seperti proses penyinaran sinar matahari.⁶⁵¹ Artinya, kemunculan *N-r al-Aqrab* dari *Al-N-r al-Anw±r* seperti kemunculan sinar dari matahari. Antara sinar matahari dengan matahari sendiri sebagai sumber dari sinar memiliki

⁶⁴⁸*Ibid*, h. 132.

⁶⁴⁹Amroeini, *Suhraward³*, h. 236.

⁶⁵⁰Suhraward³, *‘ikmat al-Isyr±q*, h. 128-129.

⁶⁵¹*Ibid*, h. 137-138.

hubungan erat. Keduanya tidak mengalami keterputusan hubungan, karena hubungan antara sinar dengan matahari akan selalu abadi. Suhraward³ mengatakan “di bagian terdahulu, ada satu pasal yang telah menerangkan bahwa sinar matahari bereksistensi dari zat matahari, dan tidak lebih dari itu. Demikianlah, hal yang sama juga terjadi pada setiap cahaya Aksidental dan cahaya Abstrak yang memancar. Dan hal ini menghindari seolah-olah terjadi perpindahan aksiden atau keterpisahan pada tubuh-Nya”.⁶⁵² Ia berkata pula “Pencahayaannya Cahaya Maha Cahaya atas cahaya-cahaya Abstrak tidak ditempuh dengan terpisahnya sesuatu hal dari zat-Nya, seperti telah dijelaskan. Ia adalah cahaya bersinar yang muncul dari-Nya untuk cahaya Abstrak seperti halnya pada sinar matahari yang jatuh pada benda-benda yang menerimanya”.⁶⁵³ Demikianlah perumpamaan sederhana namun tepat dari Suhraward³ tentang cara kemunculan cahaya Abstrak pertama dari-Nya.

N-r al-Aqrab, sebagai emanasi dari *al-N-r al-Anw±r*, memiliki perbedaan dengan *al-N-r al-Anw±r*. Perbedaan antara *N-r al-Aqrab* dengan *al-N-r al-Anw±r* hanya dalam intensitas kebercahayaan mereka. Bahwa cahaya *N-r al-Aqrab* memiliki sifat relatif, sementara intensitas cahaya *Al-N-r al-Anw±r* mutlak sempurna.⁶⁵⁴ Dengan kata lain, Cahaya Maha Cahaya memiliki cahaya paling sempurna, karena Dia sebagai sumber segala cahaya. Sementara itu, *N-r al-Aqrab* memiliki cahaya kurang sempurna dibandingkan cahaya *al-N-r al-Anw±r*, sebab ia menjadi akibat dari pancaran sinar-Nya. Suhraward³ pernah mengatakan “perbedaan antara Cahaya Maha Cahaya dengan Cahaya Pertama (*N-r al-Aww±l*) yang dimunculkan-Nya ini hanya berkisar pada kadar kesempurnaan dan kekurangannya, sebagaimana cahaya Pengambil Inspirasi (*al-Mustaf±d*) dari subyek-subyek empiris tidak menyamai kadar

⁶⁵²*Ibid*, h. 129.

⁶⁵³*Ibid*, h. 137-138.

⁶⁵⁴Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 149.

kesempurnaan cahaya Pemberi Inspirasi (*al-Muf³d*), maka demikian pula-lah cahaya-cahaya Abstrak (misalnya antara *Al-N-r al-Anw \pm r* dengan *N-r al-Aqrab*)”.⁶⁵⁵ Demikian satu perbedaan penting antara kedua cahaya Abstrak ini.

Sementara itu, ada kesamaan antara *al-N-r al-Anw \pm r* dengan *N-r al-Aqrab*. Bahwa tidak ada perbedaan antara keduanya, sebagai cahaya-cahaya Abstrak, berkenaan dengan modalitas keduanya, dan perolehan eksistensi cahaya terdekat (*N-r al-Aqrab*) adalah tanpa memisahkan diri dari Cahaya Maha Cahaya. Ia menjadi rangkaian kesatuan dengan Cahaya Maha Cahaya. Jadi, mereka memiliki kesamaan, yakni mereka sama-sama memiliki status sebagai cahaya Abstrak. Perbedaan mereka hanya terletak pada intensitas cahaya masing-masing.⁶⁵⁶ Hal ini seperti dikatakan oleh Suhraward³ bahwa “bahwa seluruh cahaya, misalnya, cahaya Abstrak, tidak pernah memiliki realitas yang berbeda-beda”.⁶⁵⁷ Dengan kata lain, semua realitas terdiri atas rangkaian cahaya. Semua cahaya tersebut satu, karena status mereka sama-sama sebagai cahaya. Jika mereka berbeda, maka ada dua realitas cahaya. Padahal ini mustahil.

Jadi, *N-r al-Aqrab* memiliki kesamaan realitas dengan *al-N-r al-Anw \pm r*, karena status mereka sama-sama sebagai cahaya. *N-r al-Aqrab* adalah cahaya, sementara *al-N-r al-Anw \pm r* juga cahaya. Keduanya sama-sama cahaya. Hanya saja, *al-N-r al-Anw \pm r* berperan sebagai cahaya penyebab bagi *N-r al-Aqrab*, sementara *N-r al-Aqrab* berperan sebagai akibat dari sinaran *Al-N-r al-Anw \pm r*. Karena itu pula, cahaya akibat akan tidak lebih sempurna dari cahaya penyebab, sementara cahaya penyebab pasti akan lebih sempurna dari cahaya akibatnya. Inilah maksud dari perbedaan mereka hanya terletak pada intensitas kebercahayaan masing-masing, kendati keduanya sama, yakni sama-sama sebagai cahaya.

⁶⁵⁵Suhraward³, *ikmat al-Isyr \pm q*, h. 127.

⁶⁵⁶Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 149.

⁶⁵⁷Suhraward³, *ikmat al-Isyr \pm q*, h. 127.

Demikianlah, menurut Suhraward³, *N-r al-Aqrab* dan *al-N-r al-Anw±r* memiliki kesamaan realitas, yakni keduanya sebagai cahaya, namun kedua cahaya ini memiliki perbedaan kualitas cahaya. Suhraward³ mengatakan bahwa “generalitas cahaya pada esensinya tidak mengalami perbedaan dalam realitasnya, selain karena kadar kesempurnaan, kekurangan, atau sifat-sifat eksternal lainnya”.⁶⁵⁸ Ia berkata pula “Cahaya-cahaya Abstrak tidak mengalami perbedaan pada realitasnya. Sebab jika tidak, akan muncul perbedaan pada realitas, tidak peduli apakah realitas tersebut berupa cahaya Abstrak yang memiliki kebercahayaan atau tidak”.⁶⁵⁹ Demikianlah kaedah tentang cahaya Abstrak, dan karena *Al-N-r al-Anw±r* dan *N-r al-Aqrab* sebagai cahaya-cahaya Abstrak, maka keduanya dikenai kaedah cahaya Abstrak ini seperti telah dijelaskan sebelumnya.

N-r al-Aqrab memang memiliki perbedaan dengan *al-N-r al-Anw±r*, dan hal ini semakin jelas ketika diketahui bahwa *N-r al-Aqrab* memiliki *barzakh*. Ini semakin menambah bukti bahwa keduanya memiliki perbedaan. *Barzakh* merupakan sisi gelap dari *N-r al-Aqrab*, dan ini menjadi indikasi penting bahwa *N-r al-Aqrab* mulai memiliki keragaman.⁶⁶⁰ *Barzakh* diartikan pula sebagai sandaran *N-r al-Aqrab*.⁶⁶¹ *Barzakh* dari *N-r al-Aqrab* ini dikenal sebagai *Barzakh Tertinggi* (*Barzakh al-A'l±*).⁶⁶² Sementara *al-N-r al-Anw±r* tidak memiliki *Barzakh*, karena Dia tidak memiliki sisi gelap. Suhraward³ pernah mengatakan “*al-N-r al-Anw±r* tidak diimbuhi oleh bentuk kebercahayaan atau kegelapan...Singkatnya, karena seandainya kegelapan melekat pada esensi-Nya, maka akan muncul modalitas kegelapan dalam realitas diri-

⁶⁵⁸*Ibid*, h. 119.

⁶⁵⁹*Ibid*, h. 120.

⁶⁶⁰Amroeni, *Suhraward³*, h. 228.

⁶⁶¹Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 149.

⁶⁶²Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 133.

Nya. Ia pun terstruktur dan bukan lagi cahaya Murni. Sedangkan kegelapan tidak akan pernah ada kecuali pada esensi yang cahayanya bertambah”.⁶⁶³ Demikianlah perbedaan lain antara kedua cahaya Abstrak ini.

Barzakh ini muncul dari *N-r al-Aqrab* dilatari oleh rasa butuh luar biasa dirinya terhadap *al-N-r al-Anw±r*, sebagai penyebab dirinya. Ketika *N-r al-Aqrab* menyaksikan langsung kesempurnaan dan keagungan *al-N-r al-Anw±r*, maka seketika ia merasa sangat kurang sempurna, bahkan ia pun merasa sangat membutuhkan sinaran cahaya *al-N-r al-Anw±r*. Pada akhirnya, ia menggelapkan dan menyamarkan diri di hadapan-Nya. Karena ia telah menggelapkan dirinya, maka pada akhirnya ini memunculkan *Barzakh*. Suhraward³ mengatakan bahwa:

Dengan penyaksian langsung atas Cahaya Maha Cahaya, ia (*N-r al-Aqrab*) menggelapkan dan menyamarkan diri di hadapan-Nya, karena cahaya yang lebih sempurna selalu mendominasi cahaya yang kurang sempurna. Ia menampakkan rasa butuh terhadap diri-Nya, dan upaya menggelapkan diri ketika menyaksikan keagungan Cahaya Maha Cahaya ini menciptakan bayang-bayang gelap *N-r al-Aqrab*, yakni *Barzakh Tertinggi*”.⁶⁶⁴

Demikianlah latar belakang kemunculan *Barzakh al-A’la* dari *N-r al-Aqrab*. Kemunculannya dilatari oleh imaji kegelapan rasa butuh *N-r al-Aqrab* terhadap *Al-N-r al-Anw±r*. Rasa butuh ini muncul karena ia meyakini setelah menyaksikan bahwa *Al-N-r al-Anw±r* sangat sempurna, bahkan menjadi sumber eksistensinya. Jadi, fenomena ini semakin memperjelas bahwa kedua cahaya ini memiliki perbedaan, selain kesamaan.

N-r al-Aqrab memiliki persamaan sekaligus perbedaan dengan cahaya-cahaya Abstrak lain. Persamaan antara *N-r al-Aqrab* dengan cahaya-cahaya Abstrak lain adalah bahwa mereka memiliki kesamaan realitas, yakni sama-sama sebagai cahaya. Sebab, seperti diutarakan

⁶⁶³*Ibid*, h. 122-124.

⁶⁶⁴*Ibid*, h. 127.

Suhraward³, seluruh cahaya Abstrak tidak pernah memiliki perbedaan realitas, semuanya merupakan cahaya.⁶⁶⁵ Cahaya-cahaya ini membentuk rentetan cahaya tak terputus.⁶⁶⁶ Sementara itu, perbedaan mereka hanya terletak pada intensitas (kualitas) cahaya masing-masing. Jadi, letak perbedaannya hanya pada tingkat kesempurnaan cahaya masing-masing.⁶⁶⁷ Sebagai cahaya paling dekat dengan Cahaya Maha Cahaya, maka cahaya *N-r al-Aqrab* lebih sempurna dibandingkan cahaya-cahaya Abstrak lain, karena semakin dekat suatu sinar dengan sumbernya, maka semakin sempurna cahayanya. Begitu sebaliknya.

Berdasarkan uraian-uraian ini, ada sejumlah karakter khas *N-r al-Aqrab*. Hossein Ziai menyebut empat karakteristik *N-r al-Aqrab*. *Pertama*. *N-r al-Aqrab* ada sebagai cahaya Abstrak. *Kedua*. Ia memiliki gerak ganda, yakni ia mencintai dan menyaksikan *al-N-r al-Anw±r*, dan ia mengendalikan dan menyinari cahaya-cahaya Abstrak rendah lain. *Ketiga*. Ia memiliki *barzakh al-A'la* (*barzakh* tertinggi). *Keempat*. Ia memiliki sifat ganda, yakni ia lebih kaya dibandingkan cahaya-cahaya Abstrak lain, namun ia lebih miskin bila dibandingkan *al-N-r al-Anw±r*.⁶⁶⁸ Dengan kata lain, ia kaya karena ia memiliki cahaya lebih sempurna dari pada cahaya-cahaya Abstrak lain. Sementara ia miskin karena cahaya *al-N-r al-Anw±r* lebih terang dari pada cahaya *N-r al-Aqrab*.

Secara umum, *N-r al-Aqrab* (cahaya terdekat) memunculkan sejumlah rangkaian vertikal cahaya-cahaya Abstrak. Kemunculan cahaya-cahaya Abstrak ini dikarenakan *N-r al-Aqrab* menyaksikan kemuliaan dan keagungan *al-N-r al-Anw±r*,⁶⁶⁹ selain karena keswamandirian dan keprimeran eksistensinya sebagai anugerah dari *al-N-r al-Anw±r*.

⁶⁶⁵*Ibid*, h. 119-120, 127.

⁶⁶⁶Amroeni, *Suhraward³*, h. 236.

⁶⁶⁷Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 127.

⁶⁶⁸Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 150.

⁶⁶⁹Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 150.

Suhraward³ berkata “berdasarkan sifat keswamandirian dan keprimeran eksistensinya, serta penyaksian atas kemuliaan dan keagungan-Nya, ia menghasilkan cahaya-cahaya Abstrak lain”.⁶⁷⁰ Dari sini bisa dikonklusikan bahwa cahaya-cahaya Abstrak selain *N-r al-Aqrab* tidak diciptakan secara langsung oleh Allah Swt. Dia menciptakan cahaya-cahaya Abstrak secara tidak langsung, yakni melalui *N-r al-Aqrab*. Jadi, Dia hanya menciptakan secara langsung satu cahaya Abstrak saja, yakni *N-r al-Aqrab*, sementara cahaya-cahaya Abstrak lain diciptakan oleh *N-r al-Aqrab*.

Sebagaimana *N-r al-Aqrab* memunculkan *Barzakh*, maka cahaya-cahaya Abstrak ini pun memunculkan *barzakh* masing-masing. Suhraward³ berkata “Setelah cahaya terdekat (*N-r al-Aqrab*) menghasilkan *barzakh* dan cahaya-cahaya Abstrak, di mana lalu muncul cahaya-cahaya Abstrak dan *barzakh* mereka masing-masing”.⁶⁷¹ Sebagaimana *N-r al-Aqrab*, cahaya-cahaya Abstrak ini memunculkan *barzakh* masing-masing dikarenakan cahaya-cahaya Abstrak ini memiliki rasa butuh terhadap cahaya-cahaya yang lebih tinggi dari masing-masing cahaya Abstrak tersebut. Karena itu, cahaya-cahaya Abstrak pun harus merasionalisasikan rasa butuhnya itu, sehingga ini menjadi bentuk kegelapan yang melekat pada dirinya. Dengan ungkapan lain, karena cahaya-cahaya Abstrak menyaksikan langsung cahaya-cahaya di atas mereka masing-masing, maka ia pun menggelapkan diri di hadapan cahaya-cahaya di atasnya masing-masing. Sudah barang tentu, tiap-tiap cahaya-cahaya di atasnya lebih sempurna dari pada cahaya-cahaya Abstrak tersebut. Bahkan cahaya-cahaya Abstrak di atasnya masing-masing mendominasi cahaya-cahaya Abstrak tersebut. Sebab itulah, masing-masing cahaya Abstrak tersebut merasa butuh terhadap cahaya-cahaya di atas mereka masing-masing. Rasa butuh ini muncul karena

⁶⁷⁰Suhraward³, *Ikmat al-Isyr*±q, h. 127.

⁶⁷¹*Ibid*, h. 137.

mereka telah menyaksikan secara langsung kesempurnaan dan keagungan cahaya-cahaya di atasnya masing-masing, sehingga hal ini membuat cahaya-cahaya Abstrak itu menggelapkan diri mereka. Bayangan gelap mereka pun muncul, yakni *barzakh*. Jadi, *barzakh* adalah bayangan gelap cahaya-cahaya Abstrak. Bayangan ini dibentuk oleh imaji kegelapan rasa butuhnya.⁶⁷² Demikianlah masing-masing cahaya Abstrak memunculkan *barzakh*, sebagai akibat dari rasa butuh mereka terhadap cahaya-cahaya di atas mereka masing-masing.

N-r al-Aqrab, sebagai cahaya akibat dari *al-N-r al-Anw±r*,⁶⁷³ dikarenakan sifat mandiri serta karena penyaksiannya atas kesempurnaan, kemuliaan dan keagungan-Nya,⁶⁷⁴ ia memancarkan cahaya kedua.⁶⁷⁵ Cahaya kedua ini memperoleh pancaran dari *al-N-r al-Anw±r* sebanyak satu kali, dan dari cahaya pertama (*N-r al-Aqrab*) sebanyak satu kali. Jadi, ia memperoleh dua kali pancaran sinar.⁶⁷⁶ Selain itu, cahaya kedua ini pun memunculkan *barzakhnya*. *Barzakh* dari cahaya kedua ini muncul sebagai sisi gelap dari cahaya kedua. Seperti *N-r al-Aqrab*, *barzakh* dari cahaya kedua ini ini muncul karena imaji kegelapan rasa butuhnya terhadap cahaya Abstrak yang lebih tinggi darinya. Jadi, karena ia menyaksikan kesempurnaan dan keagungan cahaya Abstrak yang lebih tinggi darinya, ia pun merasa butuh terhadap cahaya Abstrak sempurna tersebut, sehingga hal ini menciptakan bayang-bayang gelapnya, yakni *barzakh*.⁶⁷⁷ Demikian tentang cahaya kedua.

Sementara itu cahaya kedua memancarkan cahaya ketiga.⁶⁷⁸ Cahaya ketiga ini muncul dari cahaya kedua karena cahaya kedua memiliki sifat

⁶⁷²*Ibid*, h. 132-133.

⁶⁷³*Ibid*, h. 127.

⁶⁷⁴*Ibid*, h. 133.

⁶⁷⁵*Ibid*, h. 140..

⁶⁷⁶*Ibid*, h. 140..

⁶⁷⁷*Ibid*, h. 133.

⁶⁷⁸*Ibid*, h. 140..

mandiri, dan karena ia telah menyaksikan cahaya Abstrak di atasnya, sehingga muncullah cahaya ketiga.⁶⁷⁹ Sebagaimana cahaya sebelumnya, cahaya ketiga ini memperoleh pancaran cahaya dari cahaya-cahaya di atasnya. Cahaya ketiga memperoleh pancaran dari cahaya kedua sebanyak dua kali, dari *al-N-r al-Anw±r* sebanyak satu kali, dan dari *N-r al-Aqrah* sebanyak satu kali. Jadi, ia memperoleh empat pancaran sinar dari cahaya-cahaya Abstrak sebelumnya.⁶⁸⁰ Sementara cahaya ketiga ini memunculkan *barzakhnya* sendiri. *Barzakh* dari cahaya ketiga ini muncul sebagai akibat dari rasa butuhnya terhadap cahaya-cahaya Abstrak di atasnya, sehingga rasa butuh ini menciptakan bayang-bayang gelapnya, yakni *barzakh*.⁶⁸¹ Demikian tentang cahaya ketiga.

Kemudian cahaya ketiga memancarkan cahaya keempat,⁶⁸² sebagai akibat dari sifat kemandirian cahaya ketiga, dan ia telah menyaksikan kesempurnaan dan keagungan cahaya Abstrak di atasnya.⁶⁸³ Cahaya keempat memperoleh delapan kali pancaran sinar dari cahaya-cahaya Abstrak di atasnya, yakni empat kali dari cahaya ketiga, dua kali dari cahaya kedua, satu kali dari *N-r al-Aqrah*, dan satu kali dari *al-N-r al-Anw±r*.⁶⁸⁴ Sementara itu, cahaya keempat ini pun memunculkan *barzakhnya* sendiri sebagai akibat dari rasa butuhnya terhadap cahaya Abstrak di atasnya.⁶⁸⁵ Demikian tentang cahaya keempat.

Selanjutnya cahaya keempat memancarkan cahaya kelima,⁶⁸⁶ sebagai akibat dari sifat kemandirian cahaya keempat, dan ia telah menyaksikan kesempurnaan dan keagungan cahaya Abstrak di atasnya.⁶⁸⁷

⁶⁷⁹*Ibid*, h. 133.

⁶⁸⁰*Ibid*, h. 140..

⁶⁸¹*Ibid*, h. 133.

⁶⁸²*Ibid*, h. 140.

⁶⁸³*Ibid*, h. 133.

⁶⁸⁴*Ibid*, h. 140.

⁶⁸⁵*Ibid*, h. 133.

⁶⁸⁶*Ibid*, h. 140.

⁶⁸⁷*Ibid*, h. 133.

Cahaya kelima memperoleh enam belas kali pancaran sinar dari cahaya-cahaya Abstrak di atasnya, yakni delapan kali dari cahaya keempat, empat kali dari ketiga, dua kali dari cahaya kedua, satu kali dari *N-r al-Aqrab*, dan satu kali dari *al-N-r al-Anw±r*.⁶⁸⁸ Sementara itu, cahaya keempat ini pun memunculkan *barzakh*nya sendiri sebagai akibat dari rasa butuhnya terhadap cahaya Abstrak di atasnya.⁶⁸⁹ Demikian tentang cahaya kelima.

Proses pemancaran sinar dari cahaya Abstrak paling tinggi ke cahaya Abstrak paling rendah ini berlangsung terus menerus sehingga cahaya-cahaya ini menciptakan serangkaian cahaya-cahaya vertikal. Jumlah cahaya-cahaya Abstrak ini sangat banyak.

Ada sejumlah kaedah tentang kemunculan sebuah cahaya Abstrak baru dari cahaya Abstrak sebelumnya, yakni: *pertama*. Ketika sebuah cahaya Abstrak muncul, maka cahaya Abstrak itu segera memunculkan pula cahaya Abstrak lain. Suhraward³ berkata “dari *N-r al-Aqrab* muncul cahaya kedua, dari cahaya kedua muncul cahaya ketiga, dari cahaya ketiga muncul cahaya keempat, dari cahaya kelima muncul cahaya keenam, dan seterusnya hingga mencapai jumlah cahaya yang sangat banyak.”⁶⁹⁰ Sementara itu, setiap cahaya-cahaya Abstrak ini pun memunculkan *barzakh-barzakh* sebagai akibat dari rasa butuhnya terhadap cahaya-cahaya Abstrak di atasnya.⁶⁹¹ Jadi, jumlah cahaya-cahaya Abstrak vertikal sangat banyak, tiada seorang pun mengetahui jumlahnya secara pasti, dan mereka memiliki *barzakh* masing-masing sebagai akibat dari rasa butuhnya terhadap cahaya-cahaya Abstrak yang lebih sempurna darinya.

Kedua. Sementara itu, setiap cahaya Abstrak baru memperoleh sinaran (*n-r ianiY*) dari cahaya-cahaya pendahulu dari cahaya Abstrak tersebut. Proses sinaran ini memiliki aturan main. (1). Setiap cahaya baru

⁶⁸⁸*Ibid*, h. 140..

⁶⁸⁹*Ibid*, h. 133.

⁶⁹⁰*Ibid*, h. 140.

⁶⁹¹*Ibid*, h. 133.

akan menyaksikan Cahaya Maha Cahaya, dan ia akan memperoleh satu kali pancaran langsung dari-Nya. (2). Setiap cahaya baru akan memperoleh satu kali pancaran sinar dari *N-r al-Aqrab*. (3). Setiap cahaya tinggi menyinari setiap cahaya rendah sebanyak jumlah sinar miliknya, dan setiap cahaya rendah menerima sinar dari cahaya tinggi tersebut.⁶⁹² Karena itu, jumlah sinar cahaya-cahaya rendah lebih banyak dari jumlah sinar cahaya-cahaya tinggi, meskipun ini tidak menjadikan cahaya-cahaya rendah lebih berkualitas dari pada cahaya-cahaya tinggi, sebagaimana telah disebut sebelumnya.

Ketiga. Cahaya-cahaya Abstrak vertikal, dari cahaya paling tinggi sampai cahaya-cahaya paling rendah memiliki hubungan unik. Hubungan mereka didasarkan kepada aspek dominasi dan aspek cinta. Bahwa setiap cahaya tinggi memiliki aspek dominasi (*qahr*) terhadap cahaya-cahaya rendah, sementara cahaya-cahaya rendah memiliki rasa cinta (*maYabbah*) terhadap cahaya-cahaya tinggi.⁶⁹³

Hal ini seperti dikatakan oleh Suhraward³:

Setiap cahaya tinggi memiliki dominasi dalam relasinya dengan cahaya rendah, dan cahaya rendah menimbulkan hasrat cinta kepada cahaya tinggi...cahaya rendah tidak dapat menjangkau cahaya tinggi, karena cahaya tinggi mendominasinya, dan bukan karena ia tidak menyaksikannya. Setiap kali cahaya itu bertambah banyak, maka bertambah pula dominasi cahaya tinggi atas cahaya rendah, begitu pula kecintaan dan kerinduan cahaya rendah kepada cahaya tinggi...di jantung terdalam cahaya rendah terdapat kerinduan membara terhadap cahaya tinggi dan di jantung terdalam cahaya tinggi tersimpan dominasi terhadap cahaya rendah.⁶⁹⁴

Suhraward³ menyatakan bahwa jumlah cahaya ini sangat banyak. Ia berkata “cahaya-cahaya pendominasi (*al-Anw±r al-Q±hirah*) cukup banyak, mereka lebih dari sepuluh, dua puluh, atau kelipatan seratus atau

⁶⁹²*Ibid*, h. 140..

⁶⁹³Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 128; Amroeni, *Suhraward³*, h. 228.

⁶⁹⁴Suhraward³, *Ikmat al-Isyr±q*, h. 135-137.

dua ratus”.⁶⁹⁵ Kendati cahaya-cahaya ini sangat banyak, bukan berarti cahaya-cahaya ini tak terhingga, namun mereka memiliki akhir.⁶⁹⁶ Artinya, rangkaian cahaya-cahaya Abstrak vertikal ini memiliki jumlah terbatas, namun tak seorang pun mengetahui jumlahnya secara pasti.⁶⁹⁷ Suhraward³ berkata “setelah cahaya terdekat (*N-r al-Aqrab*) menghasilkan *barzakh* dan cahaya Abstrak, lalu muncul cahaya-cahaya Abstrak lain dan *barzakhnya*...kesemua rangkaiannya akan berakhir pada cahaya yang tidak lagi menghasilkan cahaya Abstrak, mengingat kenyataan bahwa mata rantai cahaya terstruktur pasti berakhir dan final”.⁶⁹⁸

Rangkaian cahaya-cahaya vertikal ini, dari Cahaya Maha Cahaya sampai cahaya Abstrak paling rendah, membentuk Alam Cahaya Pemaksa (*‘Alam al-Anw±r al-Q±hirah A’l-n*).⁶⁹⁹ Alam ini disebut pula sebagai alam Induk (*Ummah±t*),⁷⁰⁰ karena segala makhluk semesta berasal darinya,⁷⁰¹ alam *al-Muqarrab*³ⁿ,⁷⁰² dan alam *Jabarut*.⁷⁰³ Dalam bahasa agama, alam ini disebut sebagai alam malaikat.⁷⁰⁴ Demikianlah keberadaan alam cahaya pemaksa vertikal ini.

Sementara itu, alam cahaya-cahaya pemaksa vertikal (*al-Anw±r al-Q±hirah al-A’l-n*) ini memunculkan alam cahaya-cahaya pemaksa horizontal (*al-Anw±r al-Q±hirah quriyah Arb±b Ain±m*). Cahaya-cahaya horizontal ini tidak dimunculkan secara langsung oleh *Al-N-r al-Anw±r*, sebagaimana cahaya-cahaya vertikal dimunculkan dari-Nya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun ia dihasilkan oleh cahaya-

⁶⁹⁵*Ibid*, h. 139-140.

⁶⁹⁶Nasr, *Tiga Mazhab Utama*, h. 128.

⁶⁹⁷Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 178.

⁶⁹⁸Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 138-139.

⁶⁹⁹*Ibid*, h. 145.

⁷⁰⁰*Ibid*, h. 178-179.

⁷⁰¹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 128.

⁷⁰²Nasr, *Intelektual Islam*, h. 73.

⁷⁰³Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 155-156.

⁷⁰⁴*Ibid*, h. 145.

cahaya vertikal.⁷⁰⁵ Seperti telah diungkapkan sebelumnya, hubungan antara cahaya-cahaya vertikal didasari oleh hubungan dominasi (*qahr*) dan cinta (*maʿabbah*), yakni setiap cahaya paling tinggi mendominasi setiap cahaya paling rendah, sementara setiap cahaya rendah mencintai setiap cahaya tinggi.⁷⁰⁶ Menurut Nasr, bahwa kemunculan cahaya-cahaya horizontal ini dari cahaya-cahaya vertikal dikarenakan oleh pola hubungan itu. Cahaya-cahaya horizontal ini lahir sebagai akibat dari aspek dominasi hierarki cahaya-cahaya vertikal tersebut, yakni aspeknya sebagai kekuatan dan kontemplasi.⁷⁰⁷ Demikianlah sebab kemunculan alam cahaya-cahaya, yakni kekuatan dan kontemplasi.

Aspek dominasi, yakni aspeknya sebagai kekuatan dan kontemplasi, ini bisa dipahami secara baik dari proses kemunculan cahaya-cahaya Abstrak vertikal dari *N-r al-Aqrab*. Menurut Suhraward³, cahaya-cahaya Abstrak tersebut muncul dari *N-r al-Aqrab*. Karena, *pertama*. *N-r al-Aqrab* memiliki keswamandirian dan keprimeran eksistensinya sebagai anugerah dari Cahaya Maha Cahaya. Inilah maksud dari aspek kekuatan. Sementara *kedua*. Ia telah menyaksikan kemuliaan dan keagungan-Nya.⁷⁰⁸ Inilah maksud dari aspek kontemplasi. Karena kedua hal ini, maka ia memiliki kemampuan memunculkan cahaya-cahaya Abstrak.

Demikian pula cahaya-cahaya vertikal mampu menghasilkan cahaya-cahaya horizontal. Karena cahaya-cahaya vertikal ini memiliki kedua hal tersebut, yakni kekuatan dan kontemplasi, maka ia memiliki kemampuan menghasilkan cahaya-cahaya horizontal. Demikianlah sebab kemunculan cahaya-cahaya horizontal.

Secara rinci, Suhraward³ menjelaskan:

⁷⁰⁵*Ibid*, h. 142-143; Amroeni, *Suhraward*³, h. 239.

⁷⁰⁶Suhraward³, *ʾikmat al-Isyrāq*, h. 135-136.

⁷⁰⁷Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 129.

⁷⁰⁸Suhraward³, *ʾikmat al-Isyrāq*, h. 132-133.

Berkat hebatnya hierarki modalitas (*al-jihat*), persekutuan (*musy±rakat*), dan interrelasi (*mun±sabat*), seperti asosiasi modalitas rasa butuh dengan sinar-sinar, asosiasi modalitas dengan sinar, asosiasi cahaya pemaksa satu sama lain, asosiasi sinar-sinar cahaya pemaksa dan penyaksiannya, asosiasi esensi-esensinya yang substansial, asosiasi sebagian sinar dengan sebagian lainnya yang berlipat-lipat, asosiasi sinar-sinar keseluruhan, terutama persekutuan antara sinar lemah dengan modalitas rasa butuhnya yang menghasilkan konstanta-konstanta, lingkaran-lingkaran, dan imaji konstan yang inter-relasionis, sesuai dengan kadar keterjalinan satu sinar dengan lainnya, asosiasi sinar dengan modalitas keswamandirian, dominasi, cinta dan jejaringan yang menakjubkan di antara sinar-sinar yang mengalir sempurna dan seluruh esensi-esensi lainnya, maka timbullah (*ya'îl*) cahaya-cahaya pemaksa sang pemilik Ikon, genus kosmos, dan sistem teurgis subjek-subjek sederhana, struktur-struktur elementer alam, serta seluruh sesuatu yang berada di bawah lingkaran konstan bintang-bintang.⁷⁰⁹

Suhraward³ menyebut cahaya-cahaya horizontal ini secara berbeda. Ia menyebutnya sebagai *Arb±b Ain±m al-Nau'iyah al-Fal±kiyyah*, *al-Anw±r al-Q±hirah Mutakafi'ah*, *°ilsamat*, dan *al-Naw' al-Qay-m al-N-r*.⁷¹⁰ Mereka disebut sebagai *Arb±b Ain±m* karena ia bertugas sebagai pemilik dan pelindung genus-genus alam fisik.⁷¹¹ Mereka disebut *°ilsamat* karena ia sebagai pemilik kekuatan-kekuatan gaib.⁷¹² Mereka disebut sebagai *al-Anw±r al-Q±hirah Mutakafi'ah* karena anggota tatanan cahaya-cahaya ini tidak berasal dari sesama bagiannya, dan mereka memiliki kesamaan derajat.⁷¹³ Sementara mereka disebut sebagai *al-Naw' al-Qay-m al-N-r* karena mereka sebagai cahaya-cahaya (malaikat-

⁷⁰⁹Suhraward³, *°ikmat al-Isyr±q*, h. 142-143.

⁷¹⁰*Ibid*, h. 143.

⁷¹¹Amroeini, *Suhraward³*, h. 239.

⁷¹²Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 129.

⁷¹³*Ibid*, h. 129; Amroeni, *Suhraward³*, h. 238-239.

malaikat) spesies dunia fisik.⁷¹⁴ Demikianlah nama-nama cahaya-cahaya horizontal serta makna nama-nama tersebut.

Dengan demikian, cahaya-cahaya horizontal ini menjadi pemilik spesies bagi makhluk-makhluk bumi. Artinya, setiap makhluk bumi memiliki malaikat-malaikat pelindung mereka masing-masing. Suhraward³ menyebut sejumlah malaikat tersebut. Misalnya pemilik spesies air disebut *Khurd±d*, pelindung spesies pohon (tetumbuhan) disebut *Murd±d*, pelindung spesies api disebut *Urdib³hiyst*,⁷¹⁵ pelindung spesies mineral disebut *Syahrīw±r* (*Syahrir*),⁷¹⁶ pelindung spesies bumi disebut *Isfandarmu*©,⁷¹⁷ pelindung spesies bintang disebut *Hurakhsy*,⁷¹⁸ dan pelindung spesies manusia disebut *Isfahbad Nasut* (*Jibr³l*).⁷¹⁹ Demikianlah sedikit dari sekian banyak pelindung spesies makhluk-makhluk bumi.

Cahaya-cahaya horizontal ini memiliki perbedaan dengan cahaya-cahaya vertikal. Jika cahaya-cahaya vertikal tidak memiliki derajat sama, sebab cahaya-cahaya paling tinggi mendominasi cahaya-cahaya paling rendah dan cahaya-cahaya paling rendah mencintai cahaya-cahaya paling tinggi,⁷²⁰ maka cahaya-cahaya horizontal memiliki derajat sama. Cahaya-cahaya ini tidak berasal dari sesamanya, tidak seperti cahaya-cahaya vertikal berasal dari sesama bagiannya.⁷²¹ Jadi, cahaya-cahaya horizontal memiliki derajat sama, dan mereka tidak berasal dari sesama mereka sendiri.

Suhraward³ menjelaskan:

⁷¹⁴Seyyed Hossein Nasr, "Shihab al-Din Suhraward³ *al-Maqt-l*", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2001), h. 389.

⁷¹⁵Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr±q*, h. 157.

⁷¹⁶*Ibid*, h. 149.

⁷¹⁷*Ibid*, h. 199.

⁷¹⁸*Ibid*, h. 149.

⁷¹⁹*Ibid*, h. 200-201.

⁷²⁰*Ibid*, h. 136-136.

⁷²¹*Ibid*, h. 238-239.

Tak ada seorang pun bisa menghimpun dan memastikan hierarki cahaya-cahaya pemaksa. Cahaya-cahaya ini tidak saja menonjol dalam panjangnya, tetapi juga secara seimbang dengan kelebarannya. Ini dikarenakan modalitas-modalitas kebercahayaan cahaya tinggi yang plural atau persekutuan asosiatif di antara mereka memungkinkan terjadinya cahaya-cahaya pemaksa yang seimbang, sebab tanpa mereka, tak akan ada genus-genus yang berimbang.⁷²²

Ia berkata pula:

Cahaya-cahaya pemaksa (cahaya vertikal) bukanlah para pemilik spesies yang sepadan (cahaya horizontal)...jika mungkin membayangkan adanya kelebihan dan kelemahan tertentu pada para pemilik spesies tersebut, hal itu tergantung pada kadar kesempurnaan sinar-sinar yang dipancarkannya. Hal yang sama juga terjadi pada Ikon-ikon cahaya mereka sendiri, sehingga boleh jadi satu genus menguasai genus lainnya dari segi saja, tanpa meliputinya secara keseluruhan. Andaikan saja hierarki-hierarki rumit kosmos mampu menandingi dua cahaya tinggi yang juga berhierarki ini, niscaya status kosmik planet Mars akan lebih unggul dari pada matahari dan Venus. Padahal keadaannya tidaklah demikian.⁷²³

Sebagai akibat pancaran dari cahaya-cahaya vertikal, cahaya-cahaya horizontal memiliki perbedaan dengan cahaya-cahaya vertikal. Suhraward³ berkata bahwa “perbedaan antara cahaya-cahaya tersebut terletak pada kesempurnaan dan kekurangannya”.⁷²⁴ Dengan kata lain, cahaya-cahaya vertika lebih sempurna intensitas cahayanya dari pada cahaya-cahaya horizontal. Hal ini dikarenakan, sebagaimana teori cahaya Suhraward³, keduanya sebagai cahaya-cahaya Abstrak. Bahwa perbedaan antara cahaya Abstrak satu dengan cahaya Abstrak lain terletak pada kesempurnaan dan kekurangannya (intensitas cahaya masing-masing).⁷²⁵ Artinya, cahaya-cahaya vertikal memiliki intensitas dan kualitas cahaya lebih sempurna dibandingkan cahaya-cahaya horizontal.

⁷²²*Ibid*, h. 178.

⁷²³*Ibid*, h. 144-145.

⁷²⁴*Ibid*, h. 167.

⁷²⁵*Ibid*, h. 119-120.

Namun demikian, ada kesamaan antara kedua jenis cahaya Abstrak ini. Artinya, sesama cahaya Abstrak memiliki kesamaan. Suhraward³ berkata “generalitas cahaya pada esensinya tidak mengalami perbedaan dalam realitasnya...cahaya-cahaya Abstrak tidak mengalami perbedaan pada realitasnya, sebab jika tidak, maka akan muncul perbedaan pada realitas”.⁷²⁶ Maksud kesamaan realitas yakni keduanya sama-sama sebagai cahaya.

Bahwa cahaya-cahaya horizontal ini memiliki karakter ganda. *Pertama*. Mereka memiliki keterbatasan, jika maksud keterbatasan adalah mereka kurang sempurna bila dibandingkan dengan cahaya-cahaya vertikal. Sebab cahaya-cahaya vertikal memiliki kesempurnaan lebih dari pada cahaya-cahaya horizontal. *Kedua*. Mereka memiliki ketidakterbatasan, jika maksud dari ketidakterbatasan adalah mereka sebagai penghasil cahaya-cahaya pengatur, sehingga mereka lebih sempurna dibandingkan cahaya-cahaya akibat dari pancarannya tersebut.⁷²⁷ Demikianlah kenyataan bahwa cahaya-cahaya horizontal bisa menjadi terbatas dan tak terbatas sekaligus tergantung cara menempatkan posisinya dalam hierarki cahaya-cahaya.

Bahwa kuantitas cahaya-cahaya horizontal ini sangat banyak sekali, sehingga tidak ada seorang pun mengetahui secara pasti jumlahnya. Suhraward³ berkata “tak ada seorang pun yang dapat menghimpun dan memastikan hierarki cahaya-cahaya pemaksa”.⁷²⁸ Kendati demikian, bukan berarti cahaya-cahaya ini tidak terbatas jumlahnya. Ia berkata “para pemilik teurgis memiliki rasa butuh terhadap cahaya-cahaya tinggi...mengingat hierarki ini pasti berakhir, maka tidak setiap cahaya pemaksa memiliki cahaya pemaksanya, tidak setiap pluralitas memiliki

⁷²⁶*Ibid*, h. 119-120.

⁷²⁷*Ibid*, h. 168-169.

⁷²⁸*Ibid*, h. 178.

pluralitasnya, tidak setiap cahaya memiliki cahayanya”.⁷²⁹ Jadi, kuantitas cahaya-cahaya horizontal memiliki batas tertentu, namun sulit diketahui jumlah mereka secara pasti.

Sebagai akibat dari pancaran cahaya-cahaya vertikal, cahaya-cahaya horizontal memiliki ketergantungan eksistensial terhadap cahaya-cahaya vertikal. Rasa butuh ini menjadikan cahaya-cahaya horizontal menjadi zat non-mandiri (*faq³r*), sementara cahaya-cahaya vertikal menjadi zat lebih mandiri (*al-gan³*)⁷³⁰ dari pada cahaya-cahaya horizontal. Suhraward³ berkata “para pemilik kekuatan gaib (*°ilsamat/teurgis*) memiliki rasa butuh terhadap cahaya-cahaya tinggi (cahaya-cahaya vertikal) dengan rasa butuh yang mengurangi kadar cahayanya. Rasa butuh cahaya ini (cahaya-cahaya horizontal) lebih banyak dari pada cahaya-cahaya vertikal”.⁷³¹ Dengan demikian, derajat cahaya-cahaya horizontal lebih rendah dari pada derajat cahaya-cahaya vertikal karena cahaya seperti disebut pertama memiliki rasa butuh terhadap cahaya-cahaya seperti disebut terakhir.

Demikianlah proses kemunculan alam cahaya pemaksa (*al-Anw±r al-Q±hirah*). Kesimpulannya, alam cahaya ini ada dua macam, yakni alam cahaya vertikal (*al-Anw±r al-Q±hirah A’l-n*) dan alam cahaya horizontal (*al-Anw±r al-Q±hirah ¢uriyah Arb±b Ain±m*). Semua cahaya ini dikategorikan sebagai cahaya-cahaya murni (*al-Anw±r al-Mujarrad*). Secara berurut, *al-N-r al-Anw±r* memunculkan (*yaidur*), baik langsung maupun tidak langsung, cahaya-cahaya vertikal, sementara cahaya-cahaya vertikal menghasilkan (*yaYil*) cahaya-cahaya horizontal. Dalam istilah agama, cahaya-cahaya ini disebut sebagai malaikat-malaikat. Dengan demikian, alam cahaya pemaksa ini disebut sebagai alam malaikat-malaikat pemaksa.

⁷²⁹*Ibid*, h. 145-147.

⁷³⁰*Ibid*, h. 107.

⁷³¹*Ibid*, h. 147.

Keberadaan alam ini memang absah. Bagi sementara pihak, alam ini memang tampak mustahil keberadaannya. Namun menurut para teosof, misalnya Suhraward³, alam ini sangat nyata. Menurutny, alam ini hanya bisa disaksikan oleh orang-orang suci. Para nabi dan rasul memberikan keabsahan tentang keberadaan alam cahaya ini. Sementara para teosof terkemuka semacam Hermes (Nabi Idris), Plato, Sokrates, Agathadaimon, Empedocles, Zarathustra, Kay Khusraw, serta para teosof Persia dan India memberikan kesaksian atas kebenaran keberadaan alam cahaya ini.⁷³² Atas dasar ini pula, para teosof mesti dijadikan sandaran hidup (pemimpin) umat manusia.

Bagi para penolak keberadaan alam ini, Suhraward³ memberikan sebuah metode agar mereka bisa melihat alam cahaya ini. Menurutny, mereka harus melatih diri secara spiritual sembari berkontemplasi seperti para teosof penyaksi alam cahaya tersebut. Jika mereka sudah berhasil melatih diri secara spiritual, maka mereka akan bisa melepaskan wujud ragawinya sehingga jiwa suci mereka bisa memasuki alam cahaya dan menyaksikan seraya meyakini kesahihan alam cahaya tersebut.⁷³³ Barangkali, metode filsafat Iluminasi menjadi metode tawaran dari Suhraward³ agar para penolak keberadaan alam cahaya bisa menyaksikan alam tersebut.

b. Cahaya Pengatur (*al-Anw±r al-Mudabbirah*).

Sementara itu, cahaya-cahaya horizontal (*al-Anw±r al-Q±hirah φuriyah Arb±b Ain±m*) memancarkan cahaya-cahaya pengatur (*al-anw±r al-Mudabbirah*). Suhraward³ mengatakan bahwa “cahaya pengatur, sekalipun berasal dari cahaya-cahaya tinggi (horizontal) dan menerima banyak iluminasi darinya, tidak pernah memiliki substansi sesempurna

⁷³²*Ibid*, h. 1156, 162-165.

⁷³³*Ibid*, h. 156-162.

cahaya pemaksa”.⁷³⁴ Ia melanjutkan “dan cahaya-cahaya pengatur atas *barzakh*, sekalipun secara tipografis mempengaruhi *barzakh*, cahaya ini muncul dari setiap bayangan *barzakh* pemilik Ikon (*iaYib ianam*), khususnya dalam kaitannya dengan arah ketinggian kebercahayaan. Berbeda dengan *barzakh* yang muncul dari modalitas rasa butuh yang rendah, dan terjadi jika *barzakh*nya membuka diri untuk diatur oleh cahaya ini”.⁷³⁵ Ia berkata pula “masing-masing cahaya pengatur di alam *barzakh* diberi anugerah oleh pemiliknya, yakni cahaya pemaksa pemilik Ikon (*iaYib ianam*).⁷³⁶ Jadi, cahaya-cahaya pengatur (*Anw±r Mudabbirah*) muncul dari cahaya-cahaya horizontal.

Nasr menjelaskan bahwa cahaya-cahaya pengatur bertindak sebagai para pengawas bahkan menguasai spesies-spesies makhluk bumi secara langsung.⁷³⁷ Cahaya-cahaya ini bertugas sebagai pelaksana tugas dari cahaya-cahaya horizontal.⁷³⁸ Dengan demikian, cahaya-cahaya horizontal hanya berperan sebagai pemilik spesies (*arb±b anw±r*) setiap makhluk bumi, bahkan mereka tidak mengawasi dan mengatur spesies-spesies tersebut secara langsung. Namun tugas mengawasi dan mengatur spesies-spesies tersebut secara langsung dipegang oleh cahaya-cahaya pengatur. Pendeknya, cahaya-cahaya pengatur berperan sebagai pelaksana tugas cahaya-cahaya horizontal.

Suhraward³ sendiri menyatakan bahwa cahaya-cahaya pengatur bertugas sebagai pengatur makhluk-makhluk bumi (*barzakh*). Ia mengatakan bahwa “dan cahaya-cahaya pengatur adalah pengatur *barzakh* (alam kegelapan yakni dunia fisik)”.⁷³⁹ Ia menambahkan “jika seluruh tatanan kosmos hidup dan mempunyai para pengaturnya...maka

⁷³⁴*Ibid*, h. 185.

⁷³⁵*Ibid*, h. 145-146.

⁷³⁶*Ibid*, h. 169.

⁷³⁷Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 130.

⁷³⁸Amroeni, *Suhraward³*, h. 242.

⁷³⁹Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 145.

pengaturnya adalah cahaya Abstrak yang kita sebut sebagai cahaya *Isfahbad* (cahaya pengatur)".⁷⁴⁰ Cahaya-cahaya pengatur ini bisa disebut pula sebagai malaikat-malaikat pengatur. Jadi, setiap makhluk bumi memiliki malaikat pengatur masing-masing, mulai dari mineral sampai manusia, kesemuanya memiliki malaikat pengatur.

Cahaya-cahaya pengatur ini diistilahkan Suhraward³ sebagai *Anw±r Mudabbirah*. Ia kerap pula disebut sebagai cahaya-cahaya agung (*al-Anw±r al-Isfahbad*). Para cahaya pengatur ini bertugas mengatur langit dan bumi serta seluruh spesiesnya, mulai dari mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan-hewan, serta manusia.⁷⁴¹ Jadi, tidak ada satu spesies pun tidak memiliki cahaya pengatur, karena semua makhluk, baik makhluk langit maupun makhluk bumi, memiliki cahaya pengatur.

Sebagai emanasi dari cahaya-cahaya horizontal, berarti kedudukan cahaya-cahaya pengatur tersebut berada setelah cahaya-cahaya horizontal. Suhraward³ mengatakan "bahwa cahaya-cahaya Abstrak pengatur berada di bawah hierarki cahaya-cahaya pemaksa (horizontal) yang transenden dari segala keterkaitan unsur-unsur kegelapan".⁷⁴² Karenanya, derajat cahaya-cahaya pengatur lebih rendah dari pada derajat cahaya-cahaya horizontal.

Sementara itu, kedua cahaya ini, yakni cahaya-cahaya horizontal dan cahaya-cahaya pengatur, memiliki kesamaan serta perbedaan sekaligus. Karena mereka sama-sama cahaya Abstrak, maka keduanya tidak mengalami perbedaan realitas.⁷⁴³ Realitas mereka adalah cahaya. Jadi mereka sama-sama sebagai cahaya. Sementara perbedaan keduanya hanya terletak pada kualitas dan intensitas cahaya mereka masing-

⁷⁴⁰*Ibid*, h. 147.

⁷⁴¹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h 130-131.

⁷⁴²Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr±q*, h. 144-145.

⁷⁴³*Ibid*, h. 119-120.

masing.⁷⁴⁴ Dalam hal ini, cahaya-cahaya horizontal memiliki kualitas dan intensitas cahaya lebih sempurna dari pada cahaya-cahaya pengatur. Apalagi cahaya-cahaya pengatur semakin jauh dari kesempurnaan cahaya, karena ia sudah hampir mendekati kegelapan, yakni dunia fisik. Ia berkata “Karena cahaya terendah (cahaya-cahaya pengatur) adalah zat yang diiringi oleh bentuk kegelapan, maka ia semakin mendekati kegelapan bahkan ia akan jauh dari kesempurnaan cahaya”.⁷⁴⁵ Hal ini telah menunjukkan pula bahwa cahaya-cahaya pengatur sudah mulai mendekati dunia kegelapan, yakni dunia fisik. Hal ini mudah dimengerti sebab cahaya-cahaya pengatur ini berperan sebagai cahaya-cahaya pengatur seluruh spesies dunia kegelapan (dunia materi), dan subjek pengatur tidak mungkin jauh dari objek diatur.

Ibarat cahaya, setiap cahaya memiliki sumber cahaya. Sumber cahaya akan memancarkan rentetan cahaya-cahaya. Semakin dekat jarak suatu sinar dari sumber cahaya, maka semakin terang sinar tersebut. Semakin jauh jarak suatu sinar dari sumber cahaya, semakin meredup intensitas cahaya tersebut, bahkan ia akan menjadi wujud kegelapan.⁷⁴⁶ Dari konsep ini, bisa dipahami bahwa jika cahaya-cahaya pengatur berasal dari cahaya-cahaya horizontal, dan cahaya-cahaya horizontal berasal dari cahaya-cahaya vertikal, sementara cahaya-cahaya vertikal berasal dari *al-N-r al-Anw±r*, baik secara langsung maupun tidak secara langsung, maka berarti cahaya-cahaya pengatur menjadi cahaya paling jauh dari sumber cahaya, yakni *al-N-r al-Anw±r*.⁷⁴⁷ Karenanya, ia mulai mendekati kegelapan.

Kesempurnaan cahaya-cahaya pengatur ini bisa terbatas dan bisa pula tidak terbatas, tergantung cara memandang kedudukan mereka.

⁷⁴⁴*Ibid*, h. 167.

⁷⁴⁵*Ibid*, h. 183.

⁷⁴⁶Amroeni, *Suhraward*³, h. 224.

⁷⁴⁷*Ibid*, h. 183.

Cahaya-cahaya pengatur ini memiliki keterbatasan kesempurnaannya, jika maksud dari keterbatasan ini adalah bahwa ia berasal dari cahaya-cahaya horizontal. Sebab, sebagai penyebab, cahaya-cahaya horizontal lebih sempurna dari pada cahaya-cahaya pengatur. Sebaliknya, kesempurnaannya menjadi tidak terbatas, jika maksud tidak terbatas adalah bahwa ia menjadi penyebab bagi keberadaan makhluk-makhluk langit dan bumi. Karenanya, ia lebih sempurna dibandingkan dengan spesies-spesies langit dan bumi.⁷⁴⁸ Jadi, cahaya-cahaya pengatur lebih kaya (*al-gan³*) dibandingkan spesies-spesies langit dan bumi, namun ia lebih miskin (*al-faq³r*) dibandingkan cahaya-cahaya horizontal.

c. Alam *Mi£±l*.

Cahaya-Cahaya Pengatur (*al-Anw±r al-Mudabbirah*) menghasilkan (*ya¥iil*) alam *Mi£±l*. Suhraward³ berkata “...citraan-citraan (*al-mu£ul al-mu’allaq±h*)...cahaya-cahaya pengatur kosmik telah menghasilkannya (*ya¥iilhu*) agar ia menjadi manifestan cahayanya bagi orang-orang terpilih”.⁷⁴⁹ Jadi, alam *Mi£±l* ini dihasilkan oleh cahaya-cahaya pengatur, sehingga posisinya berada setelah posisi cahaya-cahaya pengatur.

Alam *Mi£±l* ini disebut oleh Suhraward³ dengan beberapa nama. Ia disebut sebagai *al-£uwar al-Mu’allaq±h*,⁷⁵⁰ ‘alam *al-asybah al-mujarradah*,⁷⁵¹ ‘alam *mi£±l wa khayal*,⁷⁵² dan *mu£ul mu’allaq±h*.⁷⁵³ Alam ini tidak bisa disamakan dengan ide-ide Platonik.⁷⁵⁴ Inilah sejumlah nama alam *Mi£±l* tersebut.

⁷⁴⁸*Ibid*, h. 169.

⁷⁴⁹*Ibid*, h. 232.

⁷⁵⁰*Ibid*, h. 230-231.

⁷⁵¹*Ibid*, h. 234.

⁷⁵²*Ibid*, h. 232.

⁷⁵³*Ibid*, h. 230.

⁷⁵⁴*Ibid*, h. 230.

Sebagai akibat dari cahaya-cahaya pengatur,⁷⁵⁵ alam *Miʿāl* muncul setelah alam cahaya-cahaya pengatur. Sementara, ia berada sebelum alam fisik.⁷⁵⁶ Jadi, posisi alam *Miʿāl* berada antara alam cahaya-cahaya pengatur dengan alam fisik.

Alam *Miʿāl* ini memiliki sejumlah karakteristik. Alam ini berisikan semua citra alam materi. Segala macam citra (ide) ada dalam alam ini.⁷⁵⁷ Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr*, Suhraward³ menjelaskan bahwa alam *Miʿāl* memiliki kemampuan memproduksi pelbagai ide, sehingga ia bisa menghadirkan rasa, bentuk, daya pendengaran indah, dan segala keinginan manusia.⁷⁵⁸ Dalam alam ini, segera tampak pelbagai peristiwa kebangkitan eskatologis, gerbang-gerbang ketuhanan, dan ancaman-ancaman kenabian (surga dan neraka).⁷⁵⁹ Alam ini berisikan jiwa-jiwa manusia, baik jiwa-jiwa manusia celaka maupun jiwa-jiwa manusia bahagia. Jiwa-jiwa manusia celaka memperoleh siksaan neraka. Mereka akan merasakan kegelapan. Mereka merasakan siksaan bersama jin dan setan. Sementara jiwa-jiwa manusia bahagia akan merasakan kenikmatan surgawi.⁷⁶⁰ Semuanya menjadi bagian dari alam *Miʿāl*.

Muthahhari, pengulas ajaran Suhraward³, menyebutkan ciri-ciri alam *Miʿāl* ini. Alam ini lebih tinggi dari pada alam fisik. Ia memiliki berbagai bentuk dan dimensi, namun tidak memiliki gerak, waktu, dan perubahan. Ia memiliki semua karakter alam fisik, kecuali beban (berat).⁷⁶¹ Demikian menurut Muthahhari.

Doktrin alam *Miʿāl* ini menjadi salah satu sumbangan Suhraward³ bagi konsep hierarki wujud dalam dunia pemikiran Islam. Seperti

⁷⁵⁵*Ibid*, h. 232.

⁷⁵⁶Amroeni, *Suhraward*³, h. 246.

⁷⁵⁷*Ibid*, h. 246-247.

⁷⁵⁸Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr*, h. 229-230.

⁷⁵⁹*Ibid*, h. 234.

⁷⁶⁰*Ibid*, h. 229-234.

⁷⁶¹Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, h. 339.

dikatakan Rahman bahwa dalam hierarki wujud, alam *Miʿl* menempati posisi pertengahan antara dunia cahaya yakni alam cahaya pengatur dengan alam fisik. Doktrin alam *Miʿl* ini diartikan sebagai suatu alam citra-citra ontologis ketika realitas spiritual (dunia cahaya) dari ‘alam atas’ mengambil bentuk citra-citra konkrit, dan ketika jasad-jasad kasar (dunia kegelapan/alam fisik) dari ‘alam bawah’ berubah menjadi jasad-jasad halus dan citra-citra.⁷⁶² Inilah potret alam *Miʿl*, sebuah alam pemisah antara dunia cahaya dan dunia kegelapan.

d. Alam Fisik (*Barzakhain*)

Menurut Suhraward³ bahwa alam fisik muncul sebagai akibat dari meredupnya cahaya (dunia cahaya) sehingga ia berubah menjadi kegelapan.⁷⁶³ Dalam filsafat Iluminasi Suhraward³ bahwa tatanan alam semesta berasal dari tingkatan-tingkatan cahaya dan kegelapan.⁷⁶⁴ Alam fisik sendiri merupakan tingkatan-tingkatan kegelapan, dan kegelapan ini muncul karena cahaya mulai kehilangan kesempurnaan cahaya. Jadi, kajian atas alam fisik perspektif aliran Iluminasi merupakan kajian atas kemeredupan intensitas cahaya.⁷⁶⁵

Dalam pandangan Suhraward³ sebagaimana dijelaskan dalam kitab *ʾIkmat al-Isyr*, bahwa alam fisik berasal dari cahaya-cahaya Pengatur (*al-Anwār al-Mudabbirah*). Ia berkata “setelah cahaya Terdekat (*N-r al-Aqrab*) menghasilkan *barzakh* dan cahaya-cahaya Abtrak, di mana lalu muncul cahaya-cahaya Abstrak dan *barzakh* lain (seperti cahaya-cahaya pemaksa dan cahaya-cahaya pengatur), maka jika ia melakukannya (menyaksikan cahaya di atasnya), akan lahir sembilan planet dan alam elementer. Kesemuanya akan berakhir pada cahaya yang tidak lagi

⁷⁶²Rahman, *Islam* h. 177-178.

⁷⁶³Suhraward³, *ʾIkmat al-Isyr*, h. 188.

⁷⁶⁴*Ibid*, h. 124.

⁷⁶⁵*Ibid*, h. 132.

menghasilkan cahaya-cahaya Abstrak...⁷⁶⁶ Jadi, penghasil alam fisik adalah cahaya-cahaya pengatur.

Cahaya pengatur dunia fisik dikenal sebagai cahaya *Isfahbad*. Suhraward³ mengatakan “jika seluruh tatanan ruang samawi hidup dan mempunyai esensi pengaturnya,...maka pengaturnya adalah cahaya Abstrak yang kita sebut sebagai cahaya *Isfahbad*.⁷⁶⁷ Jadi, setiap spesies dunia fisik, baik spesies langit maupun spesies bumi, memiliki cahaya pengatur masing-masing. Cahaya-cahaya pengatur ini berperan sebagai pengawas dan penjaga langsung semua spesies.⁷⁶⁸ Suhraward³ menyebut sejumlah cahaya-cahaya pengatur sejumlah spesies dunia fisik. Misalnya, *Syahriwar* sebagai cahaya pengatur mineral,⁷⁶⁹ *Murd±d* sebagai cahaya pengatur tumbuh-tumbuhan, *Khurd±d* sebagai cahaya pengatur air, *Urdib³hisyt* sebagai cahaya pengatur api,⁷⁷⁰ *Isfahbad Nasut* (Jibr³l) sebagai cahaya pengatur manusia secara keseluruhan,⁷⁷¹ dan *Isfandarmu*© sebagai cahaya pengatur bumi.⁷⁷² Dalam bahasa agama, cahaya-cahaya ini disebut sebagai malaikat-malaikat pengatur.⁷⁷³ Jadi, setiap makhluk dunia fisik memiliki cahaya-cahaya pengatur masing-masing.

Semua cahaya pengatur itu menjadi pemberi kehidupan bagi spesies-spesies langit dan bumi. Menurut Suhraward³, seperti diuraikan Nasr, bahwa kemunculan alam fisik diakibatkan oleh materialisasi substansi-substansi cahaya-cahaya pengatur (malaikat-malaikat pengatur). Substansi-substansi cahaya-cahaya pengatur itu melakukan materialisasi terhadap diri mereka masing-masing, sehingga fenomena ini

⁷⁶⁶*Ibid*, h. 145-147, 138-139, 183.

⁷⁶⁷*Ibid*, h. 147-148.

⁷⁶⁸*Ibid*, h. 229-234.

⁷⁶⁹*Ibid*, h. 149-150.

⁷⁷⁰*Ibid*, h. 157.

⁷⁷¹*Ibid*, h. 200-201.

⁷⁷²*Ibid*, h. 199-200.

⁷⁷³Nasr, *Intelektual Islam*, h. 73.

memunculkan langit-langit, bumi, serta segenap spesies langit dan bumi.⁷⁷⁴ Materialisasi substansi malaikat-malaikat ini mengindikasikan bahwa alam fisik dihasilkan secara langsung oleh cahaya-cahaya pengatur. Sebab itulah, penghasil cahaya-cahaya pengatur, yaitu cahaya pemaksa Horizontal⁷⁷⁵ dinamai sebagai *Arb±b al-Anw±*’ (pemilik spesies) dan *Arb±b °ilsm* (pemilik Ikon).⁷⁷⁶ Karena itu, cahaya-cahaya pengatur, sebagai pelaksana tugas cahaya Pemaksa Horizontal dan pengawas spesies-spesies dunia fisik secara langsung,⁷⁷⁷ menjadi penghasil spesies-spesies dunia fisik tersebut.

Cahaya-cahaya pengatur (*al-Anw±r al-Mudabbirah*) ini melakukan materialisasi substansinya, sehingga hal ini memunculkan spesies-spesies dunia fisik. Cahaya-cahaya pengatur langit menghasilkan (*ya¥iil*) raga langit-langit astronomis.⁷⁷⁸ Cahaya-cahaya pengatur planet-planet menghasilkan (*ya¥iil*) raga planet-planet,⁷⁷⁹ *Hurakhsy*, sebagai pengatur bintang-bintang, menghasilkan (*ya¥iil*) raga bintang-bintang,⁷⁸⁰ *Kurd±d*, sebagai cahaya pengatur air menghasilkan (*ya¥iil*) raga air. *Kurd±d* sebagai cahaya pengatur tumbuh-tumbuhan menghasilkan (*ya¥iil*) raga tumbuh-tumbuhan, *Urdibih³syt* sebagai cahaya pengatur api menghasilkan (*ya¥iil*) fisik api,⁷⁸¹ Cahaya pengatur planet-planet menghasilkan (*ya¥iil*) raga planet,⁷⁸² sementara *Jibr³l*, sebagai cahaya pengatur semua manusia, menghasilkan (*ya¥iil*) raga manusia.⁷⁸³ Demikianlah cahaya-cahaya pengatur ini menjadi penghasil sekaligus pengatur langsung spesies-spesies dunia fisik tersebut..

⁷⁷⁴Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 130.

⁷⁷⁵Suhraward³, *¶ikmat al-Isyr±q*, h. 169.

⁷⁷⁶*Ibid*, h. 141-147.

⁷⁷⁷Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 130.

⁷⁷⁸*Ibid*, h. 147-148.

⁷⁷⁹*Ibid*, h. 144-145.

⁷⁸⁰*Ibid*, h. 149-150; Amroeni, *Suhraward³*, h. 242.

⁷⁸¹Suhraward³, *¶ikmat al-Isyr±q*, h. 157-158.

⁷⁸²*Ibid*, h. 144-145.

⁷⁸³*Ibid*, h. 200-201.

Suhurward³ menyatakan bahwa unsur-unsur pembentuk alam ada tiga jenis. Yakni tanah, air dan api. Ia tidak memasukkan unsur api sebagai salah satu unsur pembentuk alam fisik. Karena api menjadi bagian dari udara yakni api sebagai udara panas.⁷⁸⁴ Jadi, ia membantah pandangan kaum Peripatetik bahwa unsur-unsur penyerap ada empat yakni tanah, air, api dan udara.

Suhraward³ membagi tubuh (fisik) menjadi dua, yakni tubuh tunggal dan tubuh bersenyawa. Tubuh tunggal diartikan sebagai suatu objek fisik tanpa disusun oleh dua *barzakh* (unsur-unsur fisik). Jadi, tubuh ini tidak tersusun atas dua *barzakh* atau lebih. Tubuh tunggal ini dibagi menjadi tiga yakni. *Pertama*. Tubuh kasar. Tubuh jenis ini bisa mencegah masuknya cahaya secara menyeluruh. Misalnya bumi (tanah). *Kedua*. Tubuh subtil (halus). Tubuh jenis ini tidak mencegah masuknya cahaya misalnya langit dan air. *Ketiga*. Tubuh eklektik. Tubuh ini tidak menerima cahaya secara menyeluruh, namun cahaya memiliki tingkat pencerapan dan penolakan yang bermacam-macam. Artinya, tubuh ini memungkinkan cahaya masuk ke dalam tingkatan yang berbeda. Jenis tubuh ini misalnya udara.⁷⁸⁵

Suhraward³ pun membagi *barzakh* (unsur-unsur fisik) menjadi dua bagian yakni. *Pertama*. *Barzakh* pemaksa (*barzakh al-q \pm hirah*). *Barzakh* ini tidak akan musnah karena kontinuitas gerakannya. *Kedua*. *Barzakh* penyerap (*barzakh al-qabis*). *Barzakh* ini berada di bawah posisi *barzakh-barzakh* pemaksa. *Barzakh* ini dibagi menjadi tiga jenis, yakni *barzakh* kasar yakni tanah; *barzakh* eklektik seperti air, dan *barzakh* halus yakni udara.⁷⁸⁶

Suhraward³ meyakini, tidak seperti kaum Peripatetik, bahwa unsur-unsur penyerap ada tiga, yakni tanah, air dan udara. Sementara api bukan

⁷⁸⁴*Ibid*, h. 187-192.

⁷⁸⁵*Ibid*, h. 182.; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 132.

⁷⁸⁶Suhraward³, *Ikmat al-Isyr \pm q*, h. 187-188.

menjadi salah satu unsur penyerap. Alasannya seperti dikatakan Suhraward³ “pada saat di ketinggian tertentu, seketika ia (api) akan berubah menjadi udara, dan *barzakh-barzakhnya* hancur lebur, mengalami metamorfosis, dan segala kehalusannya...tak ada lagi dominasi sifat panas, karena segera ia menjadi udara.⁷⁸⁷ Karena itu Suhraward³ menyatakan secara tegas bahwa unsur-unsur pokok pembentuk alam fisik hanya ada tiga yakni tanah, air dan udara.⁷⁸⁸

Suhraward³ menyatakan bahwa ketika ketiga unsur ini bercampur, maka ia akan menghasilkan sejumlah persenyawaan (*barzakh bersenyawa*).⁷⁸⁹ Objek-objek fisik muncul sebagai akibat perpaduan ketiga unsur ini.⁷⁹⁰ Campuran ketiga unsur ini memunculkan tiga dunia fisik, yakni dunia mineral, dunia tumbuh-tumbuhan, dan dunia binatang. Semua dunia ini didominasi oleh cahaya-cahaya pengatur masing-masing. Semua cahaya ini pada akhirnya dipengaruhi oleh cahaya pengatur bumi, yakni *Isfandarmu*©. Karena semuanya memiliki kebutuhan terhadap kekuatan cahaya pemaksa ini. Pendeknya, semua tubuh bersenyawa ini memiliki pengatur dan penjaga masing-masing.

Dengan demikian, setiap makhluk fisik memiliki pengatur masing-masing. Cahaya-cahaya pengatur ini memberikan kekuatan kepada mereka. Misalnya *Murd±d* sebagai cahaya pengatur tumbuh-tumbuhan memberikan tiga daya dasar bagi tumbuh-tumbuhan yakni daya makan, daya tumbuh dan daya reproduksi. Sementara cahaya pengatur binatang memberikan empat daya dasar yakni daya makan, daya tumbuh, daya reproduksi dan daya bergerak (nafsu, marah dan birahi).⁷⁹¹

⁷⁸⁷*Ibid*, h. 188-189.

⁷⁸⁸*Ibid*, h. 190.

⁷⁸⁹*Ibid*, h. 167.

⁷⁹⁰Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132.

⁷⁹¹Suhraward³, *Ikmat al-Isyr±q*, h. 204-205; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 134.

Setelah ketiga unsur ini menghasilkan mineral, tumbuhan, dan binatang, maka ketiga unsur ini menghasilkan raga manusia sebagai persenyawaan paling sempurna.⁷⁹² Manusia memiliki semua daya jiwa tumbuh-tumbuhan yakni daya makan, daya tumbuh, dan daya reproduksi; serta daya binatang yakni daya makan, daya tumbuh, daya reproduksi, dan gerak (nafsu, marah, dan birahi).⁷⁹³ Ia bahkan memperoleh jiwa rasional dari sang *Isfahbad Nasut* yakni Jibr³¹ sebagai cahaya pengatur semua spesies manusia.⁷⁹⁴ Ia pun dianugerahi lima indera eksternal yakni indera peraba (kulit), indera perasa (lidah), indera pencium (hidung), indera pendengar (telinga), dan indera penglihat (mata);⁷⁹⁵ dan indera internal (batin), kendati kekuatan indera internal ini berasal dari cahaya *Isfahbad*.⁷⁹⁶ Semua kekuatan indera manusia bahkan berasal dari kekuatan cahaya *Isfahbad*, sehingga cahaya ini disebut sebagai indera segala indera.⁷⁹⁷ Cahaya *Isfahbad*, sebagai cahaya pengatur manusia, menghembuskan ruh manusiawi ke dalam raga manusia. Ruh ini berperan sebagai penghubung antara cahaya *Isfahbad* dengan jasad manusia. Ruh ini menguasai seluruh rongga tubuh, membawa kekuatan cahaya *Isfahbad*.⁷⁹⁸ Kenyataan inilah membuat manusia disebut sebagai tubuh bersenyawa paling sempurna.

Menurut Suhraward³, seperti dijelaskan Nasr, bahwa raga langit-langit astronomis lahir dari tatanan aspek feminin tatanan malaikat (cahaya) longitudinal. Tatanan cahaya ini memunculkan bintang-bintang. Setelah itu, maka muncul langit-langit astronomis. Langit-langit ini muncul sebagai akibat sebagai akibat dari materialisasi substansi-substansi

⁷⁹²*Ibid*, h. 200; Amroeni, *Suhraward*³, h. 199.

⁷⁹³*Ibid*, h. 204-205; Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132.

⁷⁹⁴*Ibid*, h. 200-201.

⁷⁹⁵*Ibid*, h. 203-204.

⁷⁹⁶*Ibid*, h. 211, 213-215.

⁷⁹⁷*Ibid*, h. 213-215.

⁷⁹⁸*Ibid*, h. 207.

cahaya-cahaya tersebut.⁷⁹⁹ Demikian sebab kemunculan langit-langit menurut Suhraward³ sebagaimana diuraikan oleh Nasr.

Suhraward³ menyatakan bahwa alam semesta sebagai pancaran sinar Ilahi memiliki sifat abadi. Alasannya seperti dikatakan oleh Suhraward³ “...padahal tak ada waktu yang dapat menembus Cahaya Maha Cahaya, mengingat Dia mendahului segala sesuatu di luar esensi-Nya, dan waktu adalah salah satu di antara subjek-subjek di luar diri-Nya. Karena Dia bersifat abadi, maka abadi pula sesuatu dari esensi-Nya...bayangan Cahaya Maha Cahaya serta cahaya Pemaksa bersifat abadi...(sebab) setiap kali cahaya-Cahaya Teragung ini abadi, maka abadi pula sinar-sinarnya...”.⁸⁰⁰ Sebab itulah alam sebagai tingkatan cahaya memiliki sifat keabadian itu.

Dalam pandangan Suhraward³ bahwa kendati emanasi merupakan proses abadi, sebagai akibat subjek pengada (Allah Swt) tidak pernah memiliki perubahan, sehingga alam semesta abadi, namun bukan berarti hal ini membuat alam akan menyamai penciptanya. Alasannya adalah karena sinar Cahaya Maha Cahaya selalu mendahului sinar-sinarnya. Esensi penyebab tidak akan pernah setara dengan esensi akibat, karena sebab akan mendahului akibat, sehingga sebab akan lebih sempurna dari pada akibat.⁸⁰¹ Alasan lain seperti disebutkan Suhraward³ bahwa setiap cahaya Abstrak memiliki realitas sama (yakni sama-sama sebagai cahaya). Perbedaan antara mereka hanya terletak pada kualitas kesempurnaan dan kekurangan masing-masing cahaya tersebut.⁸⁰² Karena itu cahaya pengambil inspirasi (alam) tidak bisa menyamai kadar kesempurnaan cahaya Pemberi Inspirasi (Allah Swt).⁸⁰³ Ibarat Matahari, kualitas cahaya

⁷⁹⁹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 130.

⁸⁰⁰Suhraward³, *ʿIḳmat al-Isyrāq*, h. 171-174.

⁸⁰¹*Ibid*, h. 181.

⁸⁰²*Ibid*, h. 119-120.

⁸⁰³*Ibid*, h. 127.

matahari lebih sempurna dari pada sinar-sinar sebagai hasil pancaran dari matahari.⁸⁰⁴ Oleh sebab itu, kendati Allah dan alam memiliki realitas sama, yakni keduanya sebagai cahaya, namun keduanya memiliki kualitas cahaya tidak sama, sebab sinar Cahaya Maha Cahaya lebih sempurna dari pada sinar cahaya-cahaya Abstrak sebagai hasil pancaran dari Cahaya Maha Cahaya.

Keyakinan Suhraward³ tentang alam ini agaknya menjadi alasan bagi para ulama Aleppo menuduhnya sebagai seorang kafir. Pandangannya bahwa alam ini bersifat abadi menjadi alasan kuat bagi para ulama Aleppo bahwa ia adalah seorang kafir. Hal ini serupa alasan al-Gazālī³, teolog Asy'ariyah terkemuka,⁸⁰⁵ ketika ia mengkafirkan para filosof karena mereka keyakini kekekalan alam semesta.⁸⁰⁶ Agaknya para ulama Aleppo, sebagai pendukung aliran teologi Sunni Asy'ariyah, mengikuti jejak al-Gazālī³ bahwa penganut paham kekekalan alam sebagai kafir.

Namun tuduhan para ulama bahwa Suhraward³ menganut paham panteisme tidak bisa dibenarkan. Sebab Suhraward³ tidak pernah menyamakan alam dengan Allah Swt. Kendati alam cahaya dan Allah Swt sama-sama sebagai cahaya Abstrak, namun keduanya memiliki perbedaan dari segi kualitas. Cahaya-cahaya Abstrak, baik cahaya-cahaya vertikal dan cahaya horizontal, memiliki cahaya lebih rendah kualitasnya dari pada cahaya dari Cahaya Maha Cahaya. Sementara, dalam pemikiran Suhraward³ bahwa alam fisik jelas berbeda sekali dengan Allah Swt, sebab alam fisik adalah kegelapan, sementara Allah Swt adalah Cahaya Maha Cahaya. Cahaya dan kegelapan tidak sama. Dengan demikian, Suhraward³

⁸⁰⁴*Ibid*, h. 128-129, 137-138.

⁸⁰⁵Muhammad Abdurrahman Khan, *Muslim Contribution to Science and Culture: A Brief Survey* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980), h. 63.

⁸⁰⁶Lihat al-Gazālī³, *Tahẓūt al-Falāsifah*, h. 307-308. Ibn Rusyd menulis kitab *Tahẓūt Tahẓūt* sebagai kitab sanggahan terhadap kitab karya al-Gazālī³ *Tahẓūt al-Falāsifah*. Lihat Ab³ al-Walīd Muḃammad ibn Rusyd, *Tahẓūt al-Tahẓūt* (Kairo: Dār al-Ma'arif bi al-Miir, 1968); Idem, *Fail al-Maqal fī mī Baina al-'ikmah wa al-Syari'ah min al-Ittiial* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1972).

sama sekali tidak pernah berpandangan bahwa alam dan Tuhan identik (Panteisme).

3. Manusia Sebagai Ciptaan *Al-N-r al-Anw±r*

Manusia tidak dihasilkan secara langsung oleh Allah Swt. Allah Swt, sebagai *al-N-r al-Anw±r*, hanya memunculkan (*yaidur*) satu makhluk saja secara langsung, yakni *N-r al-Aqrab*. Ia berkata “...maka yang muncul pertama kali dari-Nya adalah cahaya murni yang tunggal”.⁸⁰⁷ “...yaitu cahaya terdekat dan cahaya teragung”.⁸⁰⁸ Suhraward³ menambahkan bahwa “...tidak ada satu pun yang muncul dari Cahaya Maha Cahaya selain cahaya terdekat.⁸⁰⁹ Dengan demikian, manusia tidak berasal dari-Nya secara langsung, dan manusia bukan ciptaan pertama Allah. Sebab, Dia hanya memunculkan (*yaidur*) *N-r al-Aqrab* secara langsung.

Hal ini jelas karena manusia memiliki raga.⁸¹⁰ Sementara raga manusia menjadi bagian dari kegelapan, bukan cahaya. Sementara kegelapan tidak akan mungkin dipancarkan oleh Cahaya Maha Cahaya secara langsung. Ia berkata “mengingat bahwa kegelapan tidak mungkin terpancar-Nya tanpa perantara.⁸¹¹ Karena alasan inilah, *al-N-r al-Anw±r* tidak memunculkan (*yaidur*) manusia secara langsung, namun Dia memunculkan manusia dengan perantara.

Keyakinan Suhraward³ bahwa Allah Swt hanya memunculkan satu makhluk saja, sementara manusia tidak berasal dari-Nya secara langsung, sangat mirip dengan keyakinan Syi’ah Imamiyah. Syi’ah Imamiyah meyakini bahwa Allah Swt tidak menciptakan (*khalq* [menentukan]) semua makhluk secara langsung, sebab Dia hanya menciptakan satu

⁸⁰⁷Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 126.

⁸⁰⁸*Ibid*, h. 128-129.

⁸⁰⁹*Ibid*, h. 132.

⁸¹⁰*Ibid*, h. 200, 216.

⁸¹¹*Ibid*, h. 125.

makhluk saja yakni akal pertama. Sementara makhluk-makhluk lain, misalnya manusia, dimunculkan oleh Allah Swt dengan perantara.⁸¹²

Keyakinan Suhraward³ ini tidak menimbulkan paham pluralitas pencipta (syirik). Alasannya berkaitan erat dengan hukum sebab akibat. Bahwa dunia fisik menjadi akibat dari alam cahaya Pengatur. Jadi, alam cahaya Pengatur menjadi sebab bagi keberadaan dunia fisik. Alam cahaya Pengatur menjadi akibat dari alam cahaya Pemaksa, sehingga alam cahaya Pemaksa menjadi sebab bagi keberadaan alam cahaya Pengatur. Sementara alam cahaya Pemaksa menjadi akibat dari *al-N-r al-Anw±r*, dan Dia menjadi sebab bagi eksistensi alam cahaya Pemaksa. Dari sini bisa dipahami bahwa sebabnya sebab menjadi sebab bagi akibatnya, dan/atau akibatnya akibat menjadi akibat pula dari sebabnya, maka seluruh keberadaan ini dapat dikatakan sebagai akibat-Nya. Karena, seluruh sebab selain Allah Swt. merupakan akibat-Nya pula dan mereka menjadi sebab karena Allah Swt menjadikan mereka seperti itu. Dengan demikian, Dialah sebagai sebab hakiki sebenarnya sementara sebab-sebab lain berperan sebagai sebab perantara.⁸¹³

Setelah *al-N-r al-Anw±r* memunculkan (*yaidur*) *N-r al-Aqrab* secara langsung, maka *N-r al-Aqrab* memainkan peran sebagai penghasil cahaya-cahaya lain. Oleh karena *N-r al-Aqrab* memiliki kemandirian eksistensi sebagai anugerah dari Ilahi, dan ia menyaksikan kemuliaan dan keagungan-Nya, maka *N-r al-Aqrab* memiliki kemampuan memunculkan cahaya Abstrak lain.⁸¹⁴ Jadi, *N-r al-Aqrab* memunculkan cahaya Abstrak kedua, cahaya Absrak kedua memunculkan cahaya Abstrak ketiga, cahaya Abstrak ketiga memunculkan cahaya keempat, dan cahaya keempat memunculkan cahaya kelima.⁸¹⁵ Tiap-tiap cahaya Abstrak ini

⁸¹²Ammar, *Akidah Syi'ah*, h. 319-320.

⁸¹³*Ibid*, h. 319-320.

⁸¹⁴Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 132-133.

⁸¹⁵*Ibid*, h. 140.

memunculkan cahaya Abstrak lain, selanjutnya membentuk tatanan vertikal dari cahaya paling tinggi menuju cahaya paling rendah. Setiap cahaya Abstrak ini menghasilkan *Barzakh* masing-masing.⁸¹⁶ Tatanan cahaya ini membentuk sebuah alam cahaya pemaksa tertinggi.⁸¹⁷ Tatanan cahaya ini disebut pula sebagai cahaya-cahaya induk (*ummah±t*).⁸¹⁸

Alam cahaya pemaksa tertinggi ini memunculkan *al-Anw±r al-Q±hirah ¢uriyyah Arb±b al-Ainam*.⁸¹⁹ Sementara *al-Anw±r al-Q±hirah ¢uriyyah Arb±b al-Ainam* membentuk tatanan cahaya horizontal. Alam cahaya pemaksa horizontal ini memunculkan cahaya-cahaya pengatur (*al-Anw±r al Mudabbirah*).⁸²⁰ Cahaya-cahaya pengatur ini bertugas sebagai pengawas dan pengatur spesies-spesies alam fisik secara langsung.⁸²¹ Tatanan alam cahaya ini membentuk alam cahaya pengatur.⁸²²

Jadi, setiap spesies alam fisik memiliki cahaya pengatur. Cahaya-cahaya pengatur ini dikenal sebagai cahaya agung (*al-Anw±r al-Isfahbad*). Cahaya-cahaya pengatur ini berperan sebagai pengatur makhluk-makhluk alam fisik, dan setiap spesies memiliki cahaya pengatur masing-masing.⁸²³ Cahaya-cahaya pengatur ini pula sebagai pencipta langsung spesies-spesies alam fisik.

Urutan proses penciptaan dari *al-N-r al-Anw±r* menuju manusia sangat panjang sekali. Hal ini menunjukkan bahwa manusia tidak berasal langsung dari Allah Swt. Namun manusia dimunculkan-Nya secara tidak langsung, sebab Allah Swt memberi kuasa kepada alam cahaya pengatur menghasilkan manusia.

⁸¹⁶*Ibid*, h. 138.

⁸¹⁷*Ibid*, h. 145, 223.

⁸¹⁸*Ibid*, h. 179.

⁸¹⁹*Ibid*, h. 141-143.

⁸²⁰*Ibid*, h. 145-146, 185.

⁸²¹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 130.

⁸²²Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 232.

⁸²³*Ibid*, h. 147-148.

Cahaya pengatur seluruh manusia dikenal sebagai *al-Anwar Isfahbadiyyah*. Kendati ia disebut sebagai cahaya-cahaya pengatur,⁸²⁴ namun *al-Anwar al-Isfahbadiyyah* ini diberikan secara khusus sebagai cahaya pengatur manusia.⁸²⁵ Cahaya pengatur seluruh spesies manusia disebut sebagai Jibr³l. Jibr³l berperan sebagai cahaya pengatur seluruh manusia.⁸²⁶

Suhraward³ berkata “di antara sebagian cahaya pemaksa adalah pemilik teurgi (*ṣāhib Ainam*), genus berfikir, yaitu Jibr³l, Bapak terdekat dari pemuka cahaya-cahaya Pemaksa alam *malak-t* yang berdominasi, roh suci, penginspirasi pengetahuan dan pertolongan, yang memberikan nafas kehidupan dan keutamaan untuk persenyawaan manusia yang paling sempurna, sebuah cahaya Abstrak, cahaya yang mewahyukan (ruh) manusia, cahaya pengatur yang menjadi *Isfahbad* manusia...”.⁸²⁷

Sementara itu, selain memiliki cahaya pengatur bagi seluruh spesies manusia, yakni Jibr³l, namun setiap manusia memiliki cahaya pengatur masing-masing. Cahaya-cahaya pengatur masing-masing manusia ini berada dalam alam cahaya pengatur.⁸²⁸ Suhraward³ berkata “cahaya-cahaya pengatur manusia ini tidak tunggal, sebab jika tunggal, maka seorang manusia akan mengetahui segala pengetahuan manusia secara keseluruhan.⁸²⁹ Jadi, cahaya pengatur manusia tidak satu, tetapi banyak sehingga masing-masing manusia memiliki cahaya-cahaya pengatur masing-masing.

Suhraward³ menyatakan bahwa manusia menjadi makhluk paling akhir dihasilkan oleh cahaya pengatur. Alasannya sebagai berikut. Bahwa setiap manusia makhluk dunia fisik memiliki cahaya-cahaya pengatur.

⁸²⁴*Ibid*, h. 147-148.

⁸²⁵Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 130.

⁸²⁶Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 200-201.

⁸²⁷*Ibid*, h. 200-201.

⁸²⁸Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 131.

⁸²⁹Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 201-202.

Cahaya pengatur ini dikenal sebagai cahaya *Isfahbad*.⁸³⁰ Misalnya, *Syahriwar*, sebagai cahaya pengatur mineral,⁸³¹ *Murd±d*, sebagai cahaya pengatur tumbuh-tumbuhan, *Kurd±d*, sebagai cahaya pengatur air, *Urdib³hisyt* sebagai cahaya pengatur api,⁸³² *Isfahbad Nasut* (Jibr³l) sebagai cahaya pengatur manusia,⁸³³ dan *Isfandarmu*© sebagai cahaya pengatur bumi.⁸³⁴ Semua cahaya pengatur ini disebut sebagai cahaya-cahaya agung (*al-Anw±r al-Isfahbadiyyah*).⁸³⁵

Suhraward³ menyatakan bahwa ada tiga unsur pembentuk dunia fisik. Yakni tanah, air dan udara, kendati unsur tanah lebih mendominasi dari pada kedua unsur lainnya. Ketiga unsur ini menjadi sumber segala tubuh fisik (*barzakh*).⁸³⁶ Objek-objek fisik muncul sebagai akibat dari percampuran ketiga unsur ini atas dominasi cahaya pengatur bumi, yakni *Isfandarmu*©.⁸³⁷ Karena unsur-unsur ini mengalami percampuran menjadi satu kesatuan, maka muncul sejumlah persenyawan (tubuh bersenyawa).⁸³⁸ Yakni tubuh yang terdiri atas dua unsur atau lebih.⁸³⁹ Yakni fisik mineral, fisik tumbuhan dan fisik hewan. Setiap fisik ini didominasi oleh cahaya pengatur, dan cahaya pengatur ini didominasi oleh cahaya pengatur bumi. Jadi, cahaya pengatur bumi ini mendominasi cahaya-cahaya pengatur spesies-spesies dunia fisik.⁸⁴⁰

Setiap tubuh bersenyawa dari mineral, tumbuhan, dan binatang memiliki cahaya-cahaya pengatur. Misalnya, dunia mineral memiliki

⁸³⁰*Ibid*, h. 145.

⁸³¹*Ibid*, h. 149-150.

⁸³²*Ibid*, h. 157.

⁸³³*Ibid*, h. 200-201.

⁸³⁴*Ibid*, h. 199-200.

⁸³⁵*Ibid*, h. 147.

⁸³⁶*Ibid*, h. 187-190.

⁸³⁷*Ibid*, h. 199.

⁸³⁸*Ibid*, h. 197.

⁸³⁹*Ibid*, h. 187.

⁸⁴⁰*Ibid*, h. 197-200.

cahaya pengatur yakni *Syahriwar*,⁸⁴¹ dunia tumbuh-tumbuhan memiliki cahaya pengatur yakni *Murd±d*,⁸⁴² dan dunia binatang pun memiliki cahaya pengatur. Cahaya-cahaya tersebut menguasai dan mengatur fungsi masing-masing spesies.⁸⁴³

Semua spesies tersebut memiliki jiwa pengatur, dan setiap jiwa spesies itu memiliki daya-daya tertentu. Jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki tiga daya dasar yakni daya makan (*al-quww±h al-g±ziyah*), yang mencakup menarik (*j±zibah/atraktif*), menyimpan (*m±sifah/asimilatif*); mempertahankan diri (*d±f3'ah/repulsif*), dan mencerna (*h±dimah/degestif*); daya tumbuh (*al-quww±h al-n±miyyah*), dan daya reproduksi (*al-quww±h al-muwallidah*).⁸⁴⁴ Sementara jiwa binatang memiliki ketiga daya tumbuh-tumbuhan itu plus daya bergerak (*al-quwwah muharrikah*) seperti nafsu, marah, dan birahi. Semua daya ini, baik daya dari jiwa tumbuh-tumbuhan dan daya jiwa binatang, berasal dari cahaya pengatur masing-masing spesies itu.⁸⁴⁵

Berbeda dengan tumbuhan, binatang dianugerahi oleh indera eksternal (panca indera). Yakni indera peraba (kulit), indera perasa (lidah), indera pencium (hidung), indera pendengar (telinga), dan indera penglihat (mata). Indera perasa lebih penting bagi binatang.⁸⁴⁶ Demikian kemampuan indera eksternal binatang.

Setelah percampuran ketiga unsur ini memunculkan mineral, tumbuh-tumbuhan dan binatang, maka ketiga unsur ini menghasilkan raga manusia sebagai percampuran paling sempurna dari ketiga unsur tersebut.⁸⁴⁷ Suhraward³ mengatakan “persenyawaan paling sempurna

⁸⁴¹*Ibid*, h. 149-150.

⁸⁴²*Ibid*, h. 157.

⁸⁴³Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 134.

⁸⁴⁴Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 204-206.

⁸⁴⁵*Ibid*, h. 206; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 134.

⁸⁴⁶*Ibid*, h. 203-204.

⁸⁴⁷Amroeni, *Suhraward³*, h. 199.

dimiliki oleh manusia”.⁸⁴⁸ “Raga manusia diciptakan begitu sempurna”.⁸⁴⁹ Jadi, jasad manusia merupakan hasil campuran dari ketiga unsur dasar pembentuk alam, dan ia menjadi fisik paling sempurna dibandingkan fisik mineral, fisik tumbuh-tumbuhan dan binatang.

Manusia disebut sebagai persenyawaan (fisik) paling sempurna dikarenakan sejumlah hal. *Pertama*. Karena ia menerima cahaya dari cahaya Pemberi Kesempurnaan, yakni Jibr³¹. Jibr³¹ berfungsi sebagai cahaya pengatur manusia, *Isfahbad al-Nasut*. Ia menjadi jiwa rasional bagi manusia, sehingga manusia menjadi lebih sempurna dibandingkan makhluk lain.⁸⁵⁰ *Kedua*. Selain memiliki jiwa rasional, ia memiliki segenap daya jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang secara utuh.⁸⁵¹ Inilah sebab manusia menjadi lebih sempurna dari pada binatang sebab ia memiliki daya semua makhluk lain plus jiwa rasional, sementara makhluk lain tidak memiliki jiwa rasional.

Hal ini mengindikasikan bahwa manusia sebagai akhir ciptaan Allah Swt. Setelah semua makhluk diciptakan beserta segenap kekuatan makhluk tersebut, maka Dia menciptakan manusia sebagai makhluk paling sempurna karena ia mewarisi semua kekuatan makhluk-makhluk tersebut. Jadi, karena ia menghimpun segenap kekuatan makhluk-makhluk tersebut,⁸⁵² maka ini meniscayakan makhluk-makhluk lain lebih dahulu diciptakan dari pada manusia sehingga setelah makhluk itu diciptakan, maka manusia bisa memiliki kekuatan-kekuatan makhluk tersebut.

Suhraward³ berkata “dan manusia telah menghimpun segenap kekuatan binatang dan tumbuhan secara utuh”.⁸⁵³ Ia berkata “sebagian

⁸⁴⁸Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 200.

⁸⁴⁹*Ibid*, h. 217.

⁸⁵⁰*Ibid*, h. 200-201; Fakhry, *Sejarah Filsafat*, h. 132; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 131.

⁸⁵¹*Ibid*, h. 204-206.

⁸⁵²*Ibid*, 205-206..

⁸⁵³*Ibid*, h. 206.

cahaya pemaksa adalah pemilik teurgi (*ḥāhib ʿilsm*), genus berfikir, yakni Jibr³¹, bapak terdekat dari pemuka-pemuka alam *malak-t*, ruh suci, penginspirasi pengetahuan dan pertolongan, yang memberikan nafas kehidupan dan keutaman untuk persenyawaan paling sempurna, sebuah cahaya Abstrak, cahaya penghembus ruh bagi manusia, cahaya pengatur bagi manusia.⁸⁵⁴

F. HAKIKAT MANUSIA

1. Potensi-Potensi Manusia

Suhraward³ menyatakan bahwa manusia terdiri atas tubuh dan jiwa. Tubuh manusia merupakan hasil percampuran ketiga unsur dasar pembentuk alam fisik yakni tanah, air dan udara.⁸⁵⁵ Percampuran ketiga unsur ini menghasilkan sejumlah tubuh bersenyawa, yakni objek yang terdiri atas dua unsur atau lebih,⁸⁵⁶ seperti raga mineral, raga tumbuhan, dan raga binatang. Tubuh bersenyawa ini diatur oleh cahaya pengatur masing-masing, dan semua cahaya pengatur ini dipengaruhi oleh cahaya pengatur bumi, yakni *Isfandarmu*©.⁸⁵⁷ Persenyawaan paling sempurna dimiliki oleh manusia, sebab selain menghimpun daya-daya tumbuh-tumbuhan dan binatang,⁸⁵⁸ ia pun menerima kesempurnaan dari cahaya pemberi kesempurnaan yakni Jibr³¹, sebagai cahaya pemberi jiwa rasional.⁸⁵⁹ Itulah sebab bahwa manusia disebut sebagai persenyawaan paling sempurna.

Suhraward³ mengemukakan alasan utama tentang latar belakang kehadiran cahaya *Isfahbad* dalam raga manusia. Ia menyatakan bahwa cahaya *Isfahbad* memiliki kecintaan terhadap raga manusia. Cahaya ini

⁸⁵⁴*Ibid*, h. 200-201.

⁸⁵⁵*Ibid*, h. 189-190, 197.

⁸⁵⁶*Ibid*, h. 187.

⁸⁵⁷*Ibid*, h. 199-200.

⁸⁵⁸*Ibid*, h. 206.

⁸⁵⁹*Ibid*, h. 200-201.

pun memiliki rasa butuh terhadap raga manusia. Demikian pula bahwa raga manusia memiliki kecintaan terhadap cahaya *Isfahbad*. Kecintaan besar raga manusia terhadap cahaya *Isfahbad* membuat raga menarik cahaya *Isfahbad*. Karena raga manusia memiliki kesempurnaan, maka cahaya *Isfahbad* memiliki ketertarikan terhadap raga manusia, sementara raga manusia pun memiliki kecintaan besar terhadap cahaya *Isfahbad*.⁸⁶⁰ Sebab itulah, cahaya *Isfahbad* memasuki raga manusia.

Manusia memiliki lima indra eksternal (panca indera), sebagaimana binatang sempurna lain memiliki lima indera eksternal ini. Yakni indera peraba, indra perasa, indera pencium, indera pendengar dan indera penglihat. Objek-objek yang dapat diraba oleh indera penglihat manusia lebih tinggi kualitasnya karena objek-objek itu merupakan cahaya-cahaya yang bersumber dari bintang gemintang. Pada binatang, indera perasa lebih penting. Dalam konteks ini, 'yang lebih penting' berbeda dengan 'yang lebih tinggi kualitasnya'.⁸⁶¹ Demikian perbedaan kualitas antara indera eksternal manusia dengan indera eksternal binatang.

Sementara itu, manusia dianugerahi jiwa. Jiwa manusia berasal dari alam cahaya pengatur. Cahaya pengatur berfungsi sebagai pengawas dan penjaga langsung spesies-spesies dunia fisik.⁸⁶² Cahaya-cahaya pengatur dunia fisik disebut sebagai cahaya *Isfahbad*.⁸⁶³ Cahaya *Isfahbad* ini disebut pula secara khusus oleh Suhraward³ sebagai cahaya pengatur manusia secara keseluruhan.⁸⁶⁴ Cahaya *Isfahbad Nasut* ini memberikan jiwa rasional kepada umat manusia. Cahaya inilah sebagai asal dari jiwa manusia.

⁸⁶⁰*Ibid*, h. 216-217.

⁸⁶¹*Ibid*, h. 203-204.

⁸⁶²*Ibid*, h. 145-147.

⁸⁶³*Ibid*, h. 147-148.

⁸⁶⁴*Ibid*, h. 196-197, 200-201.

Jadi, manusia diberikan jiwa rasional oleh cahaya *Isfahbad Nasut*, yakni Jibr³¹. Namun tidak seperti para filsuf Peripatetik, Suhraward³ tidak merinci masalah akal manusia. Ia hanya menyebutkan bahwa manusia diberikan kekuatan berfikir (akal) oleh cahaya *Isfahbad*. Filsuf Peripatetik seperti al-Farabi³ membagi kemampuan akal menjadi tiga yakni akal potensial (*al-'aql al-hay-l±n³*), akal aktual (*al-'aql bi al-fi'il*), dan akal perolehan (*al-'aql al-mustaf±d*). Sementara Ibn S³n± membagi kemampuan akal menjadi empat yakni akal potensial (*al-'aql al-hay-l±n³*), akal habitual (*al-'aql bi al-malakah*), akal aktual (*al-'aql bi al-fi'il*), dan akal perolehan (*al-'aql al-mustaf±d*).⁸⁶⁵ Namun demikian, Suhraward³ menyatakan bahwa kekuatan berfikir diberikan oleh cahaya *Isfahbad Nasut* (Jibr³¹) kepada akal manusia.⁸⁶⁶

Cahaya *Isfahbad* mengatur tubuh manusia melalui ruh. Cahaya ini menghembuskan ruh ke dalam raga manusia. Ruh ini berada di sekitar hati.⁸⁶⁷ Ruh ini memiliki sejumlah relasi dan menguasai seluruh tubuh, serta membawa kekuatan-kekuatan dan memproses cahaya *Isfahbad* dalam tubuh. Ruh berfungsi sebagai penerima sinar dari cahaya bumi dan mengalirkan cahaya tersebut ke seluruh tubuh. Seluruh raga tunduk kepada cahaya *Isfahbad*.⁸⁶⁸

Suhraward³ berpandangan bahwa manusia menghimpun segenap daya jiwa tumbuh-tumbuhan dan daya-daya jiwa binatang secara utuh. Ia memiliki daya-daya dari jiwa tumbuh-tumbuhan yakni (1). Daya makan (*al-quww±h al-g±ziyah*), mencakup daya menarik (*j±zibah/atraktif*), daya menyimpan (*m±sifah/asimilatif*), daya mempertahankan diri (*d±fi'ah/repulsif*), dan daya mencerna (*h±dimah/degestif*); (2). Daya

⁸⁶⁵Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian Dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi* terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003), h. 36-47.

⁸⁶⁶Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 200-201.

⁸⁶⁷*Ibid*, h. 200.

⁸⁶⁸*Ibid*, h. 207-208; Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132.

tumbuh (*al-quwwah al-namiyyah*), (3). Daya reproduksi (*al-quwwah al-muwallidah*).⁸⁶⁹ Sementara jiwa binatang memiliki ketiga daya tumbuh-tumbuhan itu plus daya bergerak (*al-quwwah al-muḥarrikah*) mencakup nafsu, marah, dan birahi. Semua daya ini, baik daya dari jiwa tumbuh-tumbuhan dan daya jiwa binatang, berasal dari cahaya pengatur masing-masing spesies itu.⁸⁷⁰ Keempat daya jiwa dari daya jiwa tumbuh-tumbuhan dan daya jiwa binatang ini dimiliki oleh manusia.

Selain memiliki daya-daya dari jiwa tumbuh-tumbuhan dan daya-daya jiwa binatang, manusia pun memiliki lima daya eksternal. Kelima daya eksternal tersebut yakni indera perasa (lidah), indera peraba (kulit), indera pencium (hidung), indera pendengar (telinga) dan indera penglihat (mata). Objek-objek yang dapat diraba oleh indera penglihat lebih tinggi kualitasnya karena objek-objek tersebut merupakan cahaya-cahaya yang bersumber dari bintang dan sejenisnya. Pada binatang, indera perasa lebih penting. Dalam konteks ini, 'yang lebih penting' berbeda dengan 'yang lebih tinggi kualitasnya'.⁸⁷¹ Jadi, kelima indera eksternal ini tidak hanya dimiliki oleh manusia, tapi dimiliki pula oleh binatang, bahkan kualitas hasil tangkapan indera-indera eksternal manusia dan binatang tidak sama.

Selain memiliki indera eksternal, manusia dianugerahi indera internal, kendati daya-daya indera ini berasal dari cahaya *Isfahbad*.⁸⁷² Suhraward³ mengkritik pandangan kaum Peripatetik bahwa daya-daya indera internal manusia ada lima.⁸⁷³ Kalangan Peripatetik meyakini bahwa indera internal manusia ada lima yakni indera bersama (*Ḥiss al-musytarak*), berfungsi sebagai penerima segala hasil tangkapan panca indera; representasi (*al-quwwah al-khiyāl*), berfungsi sebagai penyimpan

⁸⁶⁹*Ibid*, h. 204-206.

⁸⁷⁰*Ibid*, h. 206; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 134.

⁸⁷¹*Ibid*, h. 203-204.

⁸⁷²Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132.

⁸⁷³Suhraward³, *Ḥikmat al-Isyraq*, h. 208.

segala hal dari indera bersama; Imajinasi (*al-quwwah al-mutkhayyilah*), berfungsi sebagai penyusun segala hal dari representasi; estimasi (*al-quwwah al-wahhamiyyah*), berfungsi sebagai kekuatan yang dapat menangkap hal-hal Abstrak yang terlepas dari materinya; dan rekoleksi (*al-quwwah al-hafizah*), berfungsi sebagai penyimpan hal-hal Abstrak yang diterima dari estimasi.⁸⁷⁴ Suhraward³ menyatakan bahwa semua indera internal tidak memiliki kekuatan mandiri sebab semua kekuatan daya internal ini berasal dari kekuatan cahaya *Isfahbad*. Cahaya inilah sebagai pemilik sejati kekuatan-kekuatan indera internal manusia. Artinya, segala kekuatan indera-indera internal diberikan oleh cahaya *Isfahbad*.

Dalam kitab *ʿikmat al-Isyrāq*, Suhraward³ menguraikan secara padat tentang kesalahan pandangan Peripatetik bahwa indera internal ada lima. Suhraward³ agaknya hendak mengkritik kemampuan indera Rekoleksi dan kemampuan Representasi. Ia menguraikan bahwa ketika seseorang lupa terhadap sesuatu, maka ia terkadang akan sangat sulit mengingat kembali tentang sesuatu itu. Terkadang pula ia bisa mengingatnya secara mudah, tanpa ia harus berfikir keras. Ingatan ini tidak berasal dari sebagian kekuatan badan (rekoleksi). Tidak pula disimpan dalam sebagian kekuatan tubuh (representasi). Ingatan ini bukan berasal dari kedua kekuatan tubuh tersebut, tapi berasal dari dunia memori (*ʿalam al-ʿikr*), dan dari memori ini berasal dari cahaya *Isfahbad*. Jadi, pengembali ingatan manusia adalah cahaya pengatur (*al-Anwār al-Mudabbirah*), sebab dialah zat tak pernah lupa.⁸⁷⁵

Sebab itu, Suhraward³ menolak representasi sebagai salah satu indera internal mandiri seperti dikemukakan kaum Peripatetik. Ketika seseorang memperoleh kesan tentang suatu objek, kemudin kesan ini

⁸⁷⁴Lihat Black, "Al-Farābī", h. 179-192; Inati, "Ibn Sīnā", h. 233-243; Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 36.

⁸⁷⁵Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 208-209.

disimpan ke dalam representasi, namun terkadang manusia tidak bisa mengingat kesan tentang sesuatu itu setelah kesan itu disimpan di dalam representasi. Jika seseorang telah lupa tentang keberadaan sesuatu, dan ia mengkhayalkan tentang sesuatu itu, maka ia terkadang tidak akan berhasil mengenali sesuatu itu. Sebenarnya, kesan tentang sesuatu itu tidak disimpan dalam indera representasi, karena jika kesan itu disimpan ke dalam representasi, pasti kesan itu akan bisa dikenali oleh seseorang. Namun, ini terkadang sulit terjadi. Sebenarnya kesan tentang sesuatu itu bisa diingat kembali berkat cahaya pengatur. Dialah pengembali ingatan dari alam ingatan, karena dialah zat tak pernah lupa.⁸⁷⁶ Demikian pandangan Suhraward³ tentang daya representasi.

Suhraward³ menolak pula pandangan kaum Peripatetik bahwa indera bersama, indera imajinatif, dan indera estimatif memiliki kemampuan berbeda. Suhraward³ menyatakan bahwa ketiga indera ini satu jenis, yakni ketiganya adalah satu kekuatan yang termanifestasi dalam banyak kategori.⁸⁷⁷ Ia menyatakan bahwa kaum Peripatetik menyatakan bahwa indera estimatif sebagai nalar pemutus terhadap segala partikular sembari mengimajinasikan struktur dan segi-segi detail partikularitas. Suhraward³ berpendapat bahwa kemampuan estimasi adalah imajinasi itu sendiri yakni fakultas pemutus, pengkomposisi, dan penganalisis. Buktinya seperti dikatakan oleh Suhraward³ bahwa “perbedaan antar fakultas (indera), seperti terganggunya satu fakultas tertentu karena penetrasi peran fakultas lain. Karena itu, seseorang tidak boleh menghakimi tetapnya peran fakultas imajinatif pada saat bekerjanya fakultas pemutus pada segi-segi partikular, yang kalian anggap sebagai kemampuan estimatif”.⁸⁷⁸ Ia menambahkan pula bahwa “perbedaan ini lebih jauh bisa diketahui dari tidak terpakainya sebagian fakultas karena

⁸⁷⁶*Ibid*, h. 208-209.

⁸⁷⁷*Ibid*, h. 210; Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132.

⁸⁷⁸*Ibid*, h. 208-209.

tempat nya diambil alih oleh fakultas lain...sehingga andaikan semua fakultasnya dipakai dan bekerja, kedua fakultas akan tetap berangkat dari satu tempat yang sama”.⁸⁷⁹ Sementara itu, indera bersama pun sejenis dengan kedua indera ini (estimatif dan imajinatif). Suhraward³ menyatakan bahwa indera bersama berperan menghimpun seluruh data dari tangkapan panca indera dan ia bisa mengenalinya secara langsung. Jika tidak ada indera bersama, maka seorang manusia bisa memastikan bahwa suatu benda manis atau tidak. Menurut nya bahwa indera perasa hanya mampu menghadirkan satu rasa saja, sementara fakultas pemutus membutuhkan kehadiran dua rasa sekaligus agar ia bisa memutuskannya. Inilah alasan bahwa ketiga fakultas tersebut satu jenis, bahwa ketiga daya ini merupakan satu kekuatan yang termanifestasi dalam banyak kategori. Suhraward³ berkata bahwa “Beragamnya tindakan-tindakan manusia tidak menunjukkan beragamnya kekuatan yang ia kerahkan. Sebab boleh jadi satu kekuatan mengendalikan dua tindakan sekaligus...karena jika suatu kekuatan mungkin memiliki banyak jangkauan, maka dapat dimungkinkan munculnya banyak tindakan yang sekaligus memastikan bahwa ketetapan imajinatif tidak bertentangan dengan tindakan-tindakan fakultas imajinatif”.⁸⁸⁰ Jadi, Suhraward³ menyimpulkan bahwa keberagaman tindakan-tindakan manusia tidak menunjukkan keberagaman kekuatan manusia itu, sebab satu kekuatan dimungkinkan bisa mengendalikan dua kekuatan sekaligus.

Sebenarnya Suhraward³ meyakini bahwa kesemua daya internal manusia itu satu jenis.⁸⁸¹ Semua kekuatan itu berasal dari cahaya *Isfahbad*. Cahaya ini berperan sebagai pemersepsi objek-objek indrawi melalui organ tubuh.⁸⁸² Kekuatan-kekuatan internal tubuh ini dimiliki

⁸⁷⁹*Ibid*, h. 209-210.

⁸⁸⁰*Ibid*, h. 209-210.

⁸⁸¹*Ibid*, h. 210.

⁸⁸²Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132.

oleh cahaya *Isfahbad*, dan dialah sebagai sumber kekuatan daya-daya internal manusia itu.⁸⁸³ Cahaya *Isfahbad* meliputi dan memiliki kekuatan-kekuatan tersebut. Karena itulah, dia disebut sebagai indera bagi segala indera.⁸⁸⁴

Suhraward³ menyatakan bahwa semua indera internal manusia merujuk kepada indera bersama (*ʿIṣṣ al-musytarak*). Indera bersama dikenal, sebagai indera internal, pemilik kemampuan menghimpun seluruh data dari hasil tangkapan panca indera dan ia bahkan mampu mengenalnya dengan intuisi secara langsung. Akan tetapi, kesemuanya pada akhirnya kembali kepada cahaya pengatur (*al-anwār al-Isfahbadiyyah*) sebagai pemilik dan pemberi kemampuan menangkap kepada seluruh indera internal manusia.⁸⁸⁵

Sementara itu, Suhraward³ mengutarakan bahwa indera eksternal pun memiliki kekuatan menangkap objek-objek fisik dari cahaya *Isfahbad*. Misalnya, indera mata memiliki kemampuan melihat objek-objek fisik, tapi kemampuan melihat ini bukan berasal dari mata itu sendiri, tetapi kemampuan diberikan oleh cahaya *Isfahbad*. Dialah pemberi kemampuan melihat indera mata, sehingga mata mampu melihat objek-objek fisik.⁸⁸⁶ Demikian pula indera-indera lain memiliki kemampuan menangkap objek-objek fisik karena mereka diberikan kekuatan oleh cahaya *Isfahbad*.

Indera mata memiliki kemampuan melihat benda-benda fisik dari cahaya *Isfahbad*. Karena cahaya *Isfahbad* memancarkan kekuatan kepada mata, maka mata manusia memiliki kemampuan melihat objek-objek fisik. Oleh karena pemberi kemampuan melihat adalah cahaya *Isfahbad*, maka manusia sebenarnya memiliki kemampuan melihat alam cahaya. Sebab cahaya *Isfahbad* sebagai bagian dari alam cahaya, bisa melihat alam

⁸⁸³Suhraward³, *ʿIkmat al-Isyrāq*, h. 211, 214.

⁸⁸⁴*Ibid*, h. 214-215; Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132.

⁸⁸⁵*Ibid*, h. 213-214.

⁸⁸⁶*Ibid*, h. 213-214.

cahaya. Jika setiap manusia memanfaatkan kemampuan melihat dari cahaya *Isfahbad* ini, maka manusia tersebut akan bisa melihat alam cahaya. Namun cahaya ini tidak akan pernah mampu melihat alam cahaya ini, jika ia masih berada dalam tubuh. Cahaya ini baru bisa melihat alam cahaya setelah ia memisahkan diri dari pengaruh tubuh. Jadi, manusia itu harus melepaskan diri dari keterikatan terhadap dunia tubuh. Untuk itu, maka seseorang harus menempuh jalan Allah secara tulus seraya menaklukkan alam kegelapan agar ia memiliki kemampuan menyaksikan alam cahaya baik *Al-N-r al-Anw±r* maupun *al-Anw±r al-Q±hirah*. Dengan kata lain, jika manusia memiliki kemampuan melihat dari cahaya *Isfahbad*, sehingga ia memiliki peluang melihat alam cahaya, sementara cahaya ini tidak bisa melihat alam cahaya sebelum ia berpisah dari tubuh, dan ketika manusia itu telah mampu menaklukkan kegelapan dengan menempuh jalan Allah, maka ia akan diberi kemampuan melihat alam cahaya dengan bantuan cahaya *Isfahbad*.⁸⁸⁷

Suhraward³ berkata “(Ketika seseorang)...melatih diri secara spiritual dan ikut berkontemplasi bersama orang-orang yang mampu menyaksikannya, barangkali kelak akan muncul seberkas sinar dari alam *jabar-t* dan ia pun melihat esensi-esensi *malak-t* dan cahaya-cahaya yang disaksikan oleh Hermes dan Plato...⁸⁸⁸ “Seseorang yang bersungguh-sungguh dalam menempuh jalan Allah dan menaklukkan alam kegelapan, maka ia akan menyaksikan cahaya-cahaya alam tertinggi yang lebih sempurna dari pada penglihatannya atas objek-objek fisik. Cahaya Maha Cahaya dan cahaya pemaksa, dengan demikian, dapat dilihat dengan bantuan cahaya *Isfahbad*...⁸⁸⁹ “Dan ketika cahaya-cahaya *Isfahbad* menaklukkan substansi-substansi gelap dalam bingkai kecintaan dan kerinduan terhadap alam cahaya...maka ia akan bergerak menuju alam

⁸⁸⁷*Ibid*, h. 213-214.

⁸⁸⁸*Ibid*, h. 155-156, 162-165.

⁸⁸⁹*Ibid*, h. 213-214.

cahaya murni dan cahaya-cahaya suci pemaksa”.⁸⁹⁰ “Jika seseorang melucuti diri dari indera-indera eksternal dan internal, maka jiwanya akan bergerak utuh menuju cahaya-cahaya *Isfahbad*...⁸⁹¹

Sebaliknya, semua indera internal memiliki kemampuan melakukan tugas masing-masing karena semuanya memperoleh kemampuan itu dari cahaya *Isfahbad*. Indera Imajinatif, sebagai indera pemutus, pengkomposisi dan penganalisis,⁸⁹² memiliki kekuatan itu dari cahaya *Isfahbad*.⁸⁹³ Rekoleksi (*al-quwwah al-hafizah*), sebagai indera penyimpan dan pengingat hal-hal Abstrak dari estimasi, memiliki kemampuan ini dari cahaya *Isfahbad*, sebab cahaya ini sebagai zat tak pernah lupa.⁸⁹⁴ Representasi, sebagai indera penyimpan data dari indera bersama, memiliki kemampuan itu dari cahaya *Isfahbad*.⁸⁹⁵ Estimatif dan Imajinatif memiliki kemampuan dari cahaya *Isfahbad*.⁸⁹⁶ Demikian pula indera bersama memperoleh kekuatan seperti menghimpun seluruh data dari panca indera secara langsung, dan mengenalinya, dari cahaya *Isfahbad*.⁸⁹⁷

Jadi, semua kekuatan indera manusia berasal dari cahaya *Isfahbad*. Cahaya inilah sebagai pemilik semua kekuatan indera manusia, sehingga sebenarnya cahaya inilah sebagai pelaku hakiki semua aktivitas indera manusia tersebut. Sebab itulah, cahaya ini disebut sebagai indera segala indera manusia.⁸⁹⁸ Jadi, semua tangkapan indera manusia berasal dari aktivitas cahaya *Isfahbad* sebagai pemilik sejati semua kekuatan indera manusia.

⁸⁹⁰*Ibid*, h. 223-224.

⁸⁹¹*Ibid*, h. 236-237.

⁸⁹²*Ibid*, h. 209.

⁸⁹³*Ibid*, h. 214.

⁸⁹⁴*Ibid*, h. 208.

⁸⁹⁵*Ibid*, h. 209.

⁸⁹⁶*Ibid*, h. 209.

⁸⁹⁷*Ibid*, h. 209-210.

⁸⁹⁸*Ibid*, h. 214-215.

2. Kesatuan Spiritual

Suhraward³ menyatakan bahwa spesies manusia memiliki cahaya pengatur. Cahaya ini disebut sebagai *al-Anwār al-Isfahbadiyyah al-Nasut*. Ia disebut pula sebagai Jibr³l. Jibr³l menjadi cahaya pengatur seluruh komunitas manusia. Jibr³l berfungsi sebagai pemberi jiwa rasional manusia, sebuah daya khas bagi spesies manusia. Karena itu, semua spesies manusia memiliki jiwa rasional.⁸⁹⁹ Dengan demikian, setiap manusia memiliki cahaya pengatur, yakni Jibr³l.

Namun demikian, selain memiliki cahaya pengatur bagi seluruh spesies manusia yakni Jibr³l, namun tiap-tiap manusia tetap memiliki cahaya pengatur masing-masing. Secara umum, Jibr³l sebagai cahaya pengaturnya, namun secara khusus, tiap-tiap manusia diatur oleh cahaya-cahaya pengatur masing-masing. Suhraward³ berkata “cahaya-cahaya pengatur manusia tidak tunggal, sebab jika tunggal, maka seorang manusia akan mengetahui apa yang diketahui oleh seluruh manusia”.⁹⁰⁰ Jadi, tiap-tiap manusia memiliki cahaya pengatur masing-masing.

Suhraward³, seperti dijelaskan oleh Nasr, menyatakan bahwa setiap jiwa manusia memiliki eksistensinya di alam *malak-t* (alam cahaya) sebelum ia memasuki raga. Setelah ia memasuki raga, maka jiwa manusia terbagi menjadi dua yakni satu bagian berada dalam alam *malak-t*, sementara satu bagian lagi memasuki raga manusia.⁹⁰¹ Dengan demikian, manusia memiliki dua jiwa, yakni jiwa dalam raga dan jiwa dalam alam *malak-t*.

Inilah maksud dari pernyataan Suhraward³ bahwa:

Cahaya *Isfahbad* tidak beroperasi dalam *barzakh* (tubuh) tanpa perantara korespondensi atau keterkaitan relasi tertentu, yaitu antara

⁸⁹⁹*Ibid*, h. 200-201.

⁹⁰⁰*Ibid*, h. 201.

⁹⁰¹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 131.

ia dan substansi halus...yakni ruh...Ruh memiliki sejumlah relasi, menguasai seluruh rongga tubuh, membawa kekuatan-kekuatan cahaya, dan memperoses cahaya *Isfahbad* dalam tubuh. Cahaya pemaksa yang berasal dari cahaya melintas berbalik dari arah tubuh, karena adanya ruh ini...Ruh menerima cahaya dari Raja Cahaya dan kembali mengisi sekujur anggota tubuh.⁹⁰²

Dengan kata lain, cahaya *Isfahbad Nasut*, sebagai cahaya pengatur manusia, menghembuskan ruh ke dalam raga manusia. Ruh ini memberi kehidupan bagi raga manusia. Ruh inilah sebagai jiwa dalam raga manusia, sementara jiwa manusia masih tetap berada di alam *malak-t*, yakni cahaya pengaturnya sendiri.

Menurut Suhraward³ bahwa jiwa manusia merasa tidak nyaman berada dalam tubuh manusia. Ia merasa asing bahkan tersiksa hidup di dalam alam fisik. Suhraward³ menyatakan bahwa “karena itu, selama cahaya *Isfahbad* memiliki keterkaitan dengan raga dan relasi-relasi *barzakh* yang beragam jumlahnya, ia tidak akan menikmati kesempurnaannya atau merasa sakit dengan penderitaannya...”.⁹⁰³ Jadi, jiwa manusia merasa tidak bahagia berada dalam fisik manusia. Sebaliknya, jiwa manusia akan memperoleh bahagia jika ia menemukan diri spiritualnya. Suhraward³ berkata “Karena terdapat korespondensi antara kebahagiaan dan cahaya, maka setiap sesuatu yang timbul sebagai ruh bercahaya selalu berada dalam keadaan bahagia. Karena korespondensi antara jiwa dan cahaya, jiwa-jiwa terhindar dari kegelapan dan terbentang setiap kali menyaksikan cahaya...dan pada cahaya *Isfahbad*, meskipun ia tidak bertempat atau memiliki modalitas, seluruh kegelapan yang berada di raganya akan tunduk kepadanya.⁹⁰⁴ Demikianlah, ketika ruh manusia mampu melepaskan diri dari kegelapan,

⁹⁰²Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 207-208.

⁹⁰³*Ibid*, h. 224-225.

⁹⁰⁴*Ibid*, h. 207-208.

maka ia akan memperoleh kebahagiaan karena ia bisa menemukan diri hakikinya dalam alam cahaya.

Dalam pandangan Suhraward³ bahwa jiwa manusia itu akan bahagia jika ia menemukan cahaya pengaturnya dalam alam *malak-t* (alam cahaya). Suhraward³ berkata “penghijab cahaya *Isfahbad* adalah kesibukan-kesibukan indra-indra eksternal dan indra-indra internal. Maka jika jiwa seseorang melucuti diri dari indra-indra eksternal dan internal, maka jiwanya akan bergerak menuju cahaya-cahaya *Isfahbad* yang dimiliki *barzakh-barzakh* langit serta menyaksikan ukiran-ukiran eksistensial benda-benda di alam *barzakh* langit.⁹⁰⁵ Inilah maksud dari kesatuan spiritual itu yakni ketika jiwa manusia memperoleh kebahagiaan karena ia telah menemukan cahaya *Isfahbad* sebagai cahaya pengaturnya di alam *malak-t*.

Bagi Suhraward³ bahwa setiap manusia mendambakan kesatuan spiritual ini, yakni ketika ia menemukan cahaya pengatur manusia itu sendiri. Cahaya-cahaya pengatur itu merupakan diri hakiki manusia itu sendiri.⁹⁰⁶ Suhraward³ berkata “dan ketika cahaya *Isfahbad* memaksa substansi-substansi gelap...ia bergerak menuju alam cahaya murni dan menjadi kudus...maka semakin banyak seseorang melucuti diri dari kegelapan, semakin dekatlah ia pada asal muasal cahaya”.⁹⁰⁷

Suhraward³ telah menggariskan cara tertentu agar jiwa manusia bisa menemukan malaikat pengaturnya sebagai diri hakiki manusia itu, sehingga ia bisa memperoleh kebahagiaan.⁹⁰⁸ Artinya, ia merumuskan cara mengalami kesatuan spiritual ini. Menurut Suhraward³ bahwa jika seseorang ingin mengalami kesatuan spiritual, maka ia harus mengikuti jalan teosofi Iluminasi (*ikmah al-Isyr±q*).

⁹⁰⁵*Ibid*, h. 236-237.

⁹⁰⁶Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 132.

⁹⁰⁷Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 224.

⁹⁰⁸Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 135-136.

Teosofi Iluminasi Suhrawadi menghendaki agar seseorang menguasai filsafat diskursif dan tasawuf sekaligus. Ia berkata “saya tidak memperolehnya pertama-tama melalui pemikiran (*bi al-fikr*), sebaliknya melalui jalan lain (intuisi). Hanya setelah itu, saya mencari bukti-bukti tentangnya (melalui filsafat diskursif)”.⁹⁰⁹ Kedua jalan ini mesti ditempuh oleh seseorang agar bisa mengalami kesatuan spiritual. Secara rinci, jalan tersebut adalah:

Pertama. Agar seseorang bisa mengalami kesatuan spiritual, maka ia harus mendalami filsafat diskursif Peripatetis. Ia berkata “...jangan menguji karya ini (kitab *ʾikmat al-Isyrāq*) kecuali oleh ahlinya yaitu orang yang berminat meneladani metode kaum Peripatetik”.⁹¹⁰ Jadi, orang tersebut harus menguasai filsafat diskursif.

Kedua. Setelah itu, orang itu harus melatih diri secara spiritual dan berkontemplasi.⁹¹¹ Orang tersebut harus melakukan sejumlah praktik spiritual seperti melaksanakan seluruh perintah Allah Swt dan menjauhi segala larangan-Nya, menauladani sunnah Nabi Muhammad Saw, berkhawatir selama empat puluh hari, mempersedikit makan, menghindari makanan berdaging, terjaga di malam hari, pasrah kepada-Nya dan melantunkan ayat-ayat suci.⁹¹² Jadi, orang tersebut harus melakukan kegiatan sufistik semacam itu.

Ketiga. Setelah kedua kegiatan ini, pengkajian filsafat diskursif dan pelaksanaan kegiatan sufistik, dilakukan, maka jiwa orang itu akan menerima iluminasi Ilahi.⁹¹³ Segala materi semesta dan jiwa akan tunduk kepadanya,⁹¹⁴ memperoleh *maqam kun* yakni kemampuan mewujudkan

⁹⁰⁹Suhraward³, *ʾikmat al-Isyrāq*, h. 9-10.

⁹¹⁰*Ibid*, h. 279.

⁹¹¹*Ibid*, h. 155-156.

⁹¹²*Ibid*, h. 256-279.

⁹¹³*Ibid*, h. 252-254.

⁹¹⁴*Ibid*, h. 252-257.

ide-ide otonom menurut bentuk yang dikehendaki,⁹¹⁵ pengetahuan hal-hal gaib,⁹¹⁶ bahkan ia akan mampu menyaksikan alam cahaya seperti disaksikan oleh para nabi dan teosof.⁹¹⁷ Inilah keutaman-keutamaan dari implementasi kedua aktivitas tersebut.

Metode ini pun bisa membuat seseorang mengalami kesatuan spiritual yakni ketika ia menemukan cahaya pengaturnya di alam cahaya. Ini dimungkinkan karena cahaya pengatur manusia berada dalam alam cahaya pengatur,⁹¹⁸ sementara cara ini membuat seseorang mampu menyaksikan dan bahkan memasuki alam-alam cahaya,⁹¹⁹ sehingga secara pasti ia akan bisa menemukan cahaya pengaturnya sendiri sebagai diri hakiki manusia itu. Tidak hanya itu, orang itu bahkan bisa memasuki alam cahaya lebih tinggi lagi dari pada alam cahaya pengatur, sebagai alam keberadaan diri hakikinya, yakni alam cahaya pemaksa dan *al-N-r al-Anw±r*.

Suhraward³ menyatakan bahwa:

Seorang manusia yang tidak maksimal menggunakan indera eksternalnya akan terbelenggu dari kesibukan untuk mengkhayal dan melihat dengan jelas sejumlah hal rahasia, serta menyaksikannya di saat-saat mimpi yang benar. Karena ketika cahaya Abstrak tidak berbentuk tubuh tertentu, tidak mungkin terbayangkan adanya penghijab antara cahaya adanya penghijab antara cahaya tersebut dengan cahaya pengatur kosmik kecuali serpihan dari alam *barzakh*. Pengehijab cahaya *Isfahbad* adalah kesibukan indera-indera eksternal dan internalnya. Maka jika seseorang melucuti diri dari indera-indera eksternal dan internal, maka jiwanya akan bergerak utuh menuju cahaya-cahaya *Isfahbad* yang dimiliki *barzakh-barzakh* langit, serta menyaksikan ukiran-ukiran eksistensial benda-benda di alam *barzakh* langit. Cahaya-cahaya ini mengetahui sejumlah juz'iyat.⁹²⁰

Suhraward³ menambahkan:

⁹¹⁵*Ibid*, h. 242-243..

⁹¹⁶*Ibid*, h. 240-241.

⁹¹⁷*Ibid*, h. 155-156, 162-165.

⁹¹⁸*Ibid*, h. 200-201.

⁹¹⁹*Ibid*, h. 155-156, 162-165.

⁹²⁰*Ibid*, h. 236-237.

Seorang malaikat teragung adalah malaikat yang mampu mencabut cahaya pengatur dari kegelapan dengan paksa, sekalipun ia tetap tidak terlucuti dari sebagian keterkaitannya dengan tubuh. Hanya saja, malaikat ini menampakkan diri di alam cahaya dan tergantung pada cahaya-cahaya pemaksa. Ia menyaksikan hijab-hijab kebercahayaan yang seluruhnya ternisbatkan pada keagungan Cahaya Absolut Mandiri, yakni Cahaya Maha Cahaya, dan terlihat seolah kesemuanya begitu transparan dan menjadi subjek bagi cahaya absolut ini. Maqam spiritual ini sangatlah agung. Plato, Hermes, dan sejumlah filosof besar lain mengakui hal ini pada diri mereka. Inilah fenomena yang diceritakan oleh pemimpin syari'at ini dan sejumlah orang yang melucuti diri dari belenggu *nasut*...seseorang yang tidak menyaksikan maqam-maqam ini dalam dirinya, tidak akan dapat melakukan konfrontasi terhadap para pemuka teosofi....dan seseorang yang menyembah Allah secara tulus, akan mati dalam keadaan jauh dari kegelapan dan menolak syi'ar-syi'ar kegelapan akan menyaksikan apa yang tidak pernah disaksikan oleh selain dirinya.⁹²¹

Suhraward³ mengatakan “jika memang jelas bahwa cahaya *Isfahbad* memandang secara jernih sejumlah realitas serta membersihkan diri dari kotoran alam *barzakh*, maka...ia akan merasakan kenikmatan tak terhingga lezatnya...(ia bahkan memperoleh) penyaksiaan Cahaya Maha Cahaya.⁹²²

Suhraward³ mengatakan bahwa “seseorang yang bersungguh-sungguh menempuh jalan Allah dan menaklukkan alam kegelapan (maka) akan menyaksikan cahaya-cahaya alam tertinggi lebih sempurna dari pada penglihatannya atas objek-objek indrawi dunia ini. Cahaya Maha Cahaya dan cahaya pemaksa dapat dilihat dengan bantuan cahaya *Isfahbad*.

Suhraward³ mengatakan:

Dan ketika cahaya *Isfahbad* memaksa substansi-substansi gelap, dalam kecintaan dan kerinduan besar terhadap Cahaya Maha Cahaya, sembari menerima pencahayaan dari cahaya pemaksa, serta memiliki kemampuan untuk menghubungkan diri dengan alam cahaya murni...(maka) ia akan bergerak utuh menuju alam cahaya murni dan menjadi kudus, menyucikan Cahaya Maha

⁹²¹*Ibid*, h. 255.

⁹²²*Ibid*, h. 226.

Cahaya dan cahaya-cahaya suci pemaksa. Karena sejak awal kedekatan ini tidak terbayangkan terjadi dalam lokusnya, tetapi dengan aksiden, maka semakin banyak seseorang melucuti diri dari kegelapan, maka semakin dekatlah ia pada asal muasal cahaya (*al-N-r al-Anw±r*).⁹²³

Jadi, seorang manusia bisa mengalami kesatuan spiritual. Kesatuan spiritual dimaksud adalah suatu kondisi ketika seorang manusia menemukan cahaya pengatur dirinya di alam cahaya pengatur. Pertemuan ini bisa terjadi pada saat manusia itu telah menempuh jalan Iluminasi. Bahkan manusia itu bisa melewati alam cahaya pengatur dirinya sendiri ketika manusia itu bisa mengendalikan potensi jasmaniah dirinya secara sempurna sesuai dengan cara filsafat Iluminasi, sehingga ia bisa memasuki alam cahaya Pemaksa (*al-Anw±r al-Q±hirah*), bahkan alam *al-N-r al-Anw±r*.

3. Manusia Sempurna

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ menguraikan secara jelas tentang manusia sempurna. Konsep manusia sempurna menurut Suhraward³ sangat dipengaruhi oleh teori filsafat Iluminasinya. Pandangannya tentang manusia sempurna ini akan diuraikan berikut ini.

Suhraward³ menyatakan, mengutip pernyataan Nasr, bahwa seorang manusia dikatakan sebagai manusia sempurna, jika manusia tersebut mampu memperoleh pengetahuan sesuai dengan usaha pengembangan daya-daya dirinya, yakni daya intelektual dan daya intuisi.⁹²⁴ Suhraward³ berkata “seorang filsuf penggabung teosof (pengguna daya intuisi) dan filsafat diskursif (pengguna daya rasional) itulah pemangku otoritas. Dialah sang khalifah Allah Swt”.⁹²⁵ Jadi, ketika seorang manusia mampu mengembangkan secara optimal kedua daya itu,

⁹²³*Ibid*, h. 223-224.

⁹²⁴Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 125-126.

⁹²⁵Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q* h. 11-12.

maka ia bisa menjadi seorang manusia sempurna. Demikianlah inti manusia sempurna itu.

Suhraward³ telah membuat hierarki para pemeroleh pengetahuan tersebut berdasarkan kepada usaha orang itu dalam mengembangkan daya intelektual dan daya intuisinya. Bahkan ia pun menyimpulkan bahwa ketika seseorang bisa mengembangkan kedua daya itu secara optimal, maka dialah manusia paling sempurna itu.⁹²⁶ Dalam kata pengantar kitab *ʾIḳmat al-Isyr*, Suhraward³ membagi mereka menjadi delapan tingkatan, yakni (1). Filsuf yang menguasai teosofi namun tidak mengetahui sedikit pun tentang filsafat diskursif. (2). Filsuf yang menguasai filsafat diskursif secara sempurna, namun tidak memahami sedikit pun tentang teosofi. (3). Filsuf yang menguasai teosofi dan filsafat diskursif sekaligus. (4). Filsuf yang menguasai teosofi namun lemah dalam filsafat diskursif. (5). Filsuf yang menguasai filsafat diskursif namun lemah dalam teosofi. (6). Pemula dalam teosofi dan filsafat diskursif. (7). Pemula kajian teosofi. (8). Pemula kajian filsafat diskursif.⁹²⁷ Demikianlah delapan tingkatan pemeroleh pengetahuan sebagai akibat dari pengembangan daya intelektual dan daya intuisi sekaligus.

Dalam kitab *Syarʿ ʾIḳmat al-Isyr*, Syahrazur³ merangkum ketiga tingkatan filsuf tersebut menjadi tiga tingkatan saja. Menurutnya, ada sepuluh peringkat filsuf, namun kesepuluh itu bisa dirangkum menjadi tiga peringkat. Yakni (1). Sufi penggelut masalah teosofi, namun tidak menggeluti masalah filsafat misalnya Ab- Yaʿid Busam³, Saʿī bin Abdullāh al-Tustar³, dan ʿusain bin Maniur al-ʿallāj. (2). Filsuf penggelut teosofi saja, misalnya Aristoteles, al-Farāb³, dan Ibn Sīnā. (3). Filsuf

⁹²⁶*Ibid*, h. 11-12.

⁹²⁷*Ibid*, h. 11-12; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 171.

penggelut teosofi dan filsafat sekaligus, misalnya Suhraward³ sendiri.⁹²⁸ Demikian ringkasan dari al-Syahrāzur³.

Sementara, Nasr merangkum kesepuluh tingkatan ini menjadi empat tingkatan. Yakni (1). Mereka yang merasa haus atas pengetahuan lalu memasuki jalan pencarian untuk memperolehnya. (2). Mereka yang telah memperoleh pengetahuan formal dan menyempurnakan filsafat diskursif tetapi asing dengan gnosis. Misalnya al-Farāb³ dan Ibn S³n[±]. (3). Mereka yang tidak peduli dengan filsafat diskursif, namun telah membersihkan jiwanya hingga memperoleh intuisi intelektual dan pencerahan batin. Misalnya Ab- Yaʿid Bus[−]am³, Saʿl bin Abdull[±]h al-Tustar³, dan ʿusain bin Maniur al-ʿall[±]j. (3). Mereka yang telah menyempurnakan filsafat diskursif dan memperoleh Iluminasi misalnya Hermes, Phytagoras, Plato dan Suhraward³.⁹²⁹ Demikian rangkuman Nasr atas sepuluh tingkatan filsuf dari Suhraward³.

Menurut Suhraward³, filsuf penggabung teosofi dan filsafat diskursif inilah sebagai sosok manusia sempurna. Filsuf seperti ini berhak menyandang gelar khalifah Allah Swt. Filsuf seperti ini akan selalu ada selama langit dan bumi ada. Suhraward³ sangat yakin manusia sempurna seperti ini akan selalu ada sepanjang masa, setiap zamannya. Dunia tidak akan pernah sepi dari filsuf semacam ini. Dia-lah khalifah Allah Swt, sebagaimana Allah Swt telah menyebutnya dalam al-Qur[±]n al-Kar³m. Filsuf seperti ini berhak atas kepemimpinan alam semesta.⁹³⁰ Demikianlah sosok manusia sempurna.

Suhraward³ menyatakan bahwa manusia sempurna memiliki kekuatan luar biasa. Ia mampu menjadikan jasadnya seperti baju, sehingga

⁹²⁸Syams al-D³n Syahrāzur³, *Syarʿ ʿikmat al-Isyr[±]q*, (Tehran: Institut for Cultural Studies and Research, 1993), h. 28.

⁹²⁹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 116.

⁹³⁰Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr[±]q*, h. 11-12; Syahrāzuri, *Syarh ʿikmat al-Isyr[±]q*, h. 12-29; Amroeni, *Suhraward³*, h. 219-220.

ia bisa melepaskan dan memakai kembali kapan pun ia menghendakinya. Bahkan ia mampu mengubah bentuknya menjadi bentuk lain.⁹³¹ Demikian salah satu keajaiban manusia sempurna tersebut.

Dalam pandangan Suhraward³, dunia akan menjadi aman jika dunia dipimpin oleh manusia sempurna ini. Ia berkata “Ia mempunyai otoritas...bila ia mengemban otoritas ini, maka terang benderanglah kejayaan zaman di mana ia memerintah”.⁹³² Demikian pula, dunia tidak akan menjadi damai jika dunia dipimpin oleh selain manusia sempurna ini. Ia berkata “...tetapi jika zaman terlepas dari pengaturan Ilahiah, kegelapan akan menang”.⁹³³ Jadi, kepemimpinan atas umat manusia hendaknya diberikan kepada manusia sempurna seperti ini, agar dunia bisa menjadi damai. Jika tidak, maka dunia akan dipenuhi oleh kegelapan, yakni para perusak dunia, sehingga dunia tidak bisa menjadi damai.

Kendati manusia sempurna seperti ini, yakni penggabung teosofi dan filsafat diskursif, akan selalu ada sepanjang masa, namun menurut Suhraward³, filsuf lain bisa menyandang gelar khalifah Allah Swt. Artinya, jika filsuf seperti ini tidak ada, walau pun sebenarnya dia akan ada sepanjang masa, misalnya karena ia gaib, maka kekhalifahan boleh diamanahkan kepada filsuf yang ahli teosofi dan mengetahui sedikit tentang filsafat diskursif. Jika filsuf seperti ini tidak ada, maka kekhalifahan diamanahkan kepada filsuf yang menguasai teosofi, kendati tidak mengetahui filsafat diskursif. Jika tidak ada juga, maka hak itu diberikan kepada, secara berurutan, pemula teosofi serta pemula filsafat diskursif.⁹³⁴ Demikianlah suatu kondisi ketika manusia paling sempurna,

⁹³¹Suhraward³, *al-Masyāri’ wa al-Muṭarāḥāt*, dalam Henry Corbin (ed), *Majmu’ah Muḥimmiyyat Syaikh al-Isyraq*, jilid 1 (Tehran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 503.

⁹³²Suhraward³, *Ḥikmat al-Isyraq*, h.12; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 171.

⁹³³*Ibid*, h.12; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 171.

⁹³⁴*Ibid*, h.12.

yakni penggabung teosofi dan filsafat diskursif, tidak ada. Hal ini dimungkinkan, misalnya karena ia sedang gaib, karena manusia sempurna seperti ini bisa gaib dan bisa hadir secara kasat mata.

Berdasarkan hal ini pula, manusia sempurna memiliki tingkatan. Tingkatan manusia sempurna dari paling tinggi sampai paling rendah, secara berurutan, adalah sebagai berikut. (1). Filsuf penggabung teosofi dan filsafat diskursif. (2). Filsuf yang menguasai teosofi dan memahami sedikit tentang filsafat diskursif. (3). Filsuf yang menguasai teosofi secara mendalam, meski tidak mampu menguasai filsafat diskursif. (4). Pemula kajian teosofi dan filsafat diskursif. (5). Pemula teosofi. (6). Pemula filsafat diskursif.⁹³⁵ Semua filsuf ini berhak menyandang gelar khalifah Allah Swt, jika filsuf lebih sempurna darinya tidak ada dan/atau gaib. Semua filsuf ini bisa dikatakan sebagai manusia sempurna, meskipun kesempurnaan mereka memiliki hierarki.

Pandangan Suhraward³ tentang hierarki filsuf ini mendapat kritikan keras dari para penentangannya. Apalagi pandangannya bahwa filsuf penggabung teosofi dan filsafat diskursif sebagai pemangku jabatan khalifah Allah Swt.⁹³⁶ Sementara itu, ia mengklaim bahwa ia sebagai figur filsuf semacam ini, sehingga ia berhak atas jabatan khalifah Allah Swt, bahkan ia berhak menjadi pemimpin atas dunia.⁹³⁷ Bahkan para ulama menilai bahwa pandangan ini menjadikan Suhraward³ sebagai Khalifah Allah Swt, bahkan pandangan ini membuat Suhraward³ memiliki kedudukan lebih tinggi dari pada kedudukan para nabi, sebab nabi hanya menguasai tasawuf saja, tanpa filsafat. Sementara Suhraward³ menguasai keduanya.⁹³⁸ Sehingga hal ini membuat Suhraward³ lebih mulia dari pada para nabi tersebut.

⁹³⁵*Ibid*, h.12; Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 171.

⁹³⁶Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h.12.

⁹³⁷Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 116.

⁹³⁸Amroeni, *Suhraward³*, h. 220.

Pandangan Suhraward³ ini telah pula dikritik oleh fukaha kota Aleppo era kekuasaan dinasti Ayy-biyah. Suatu ketika para fukaha kota Aleppo pernah berdiskusi bersama Suhraward³ tentang masalah kekuasaan tuhan dan kenabian. Dalam diskusi ini para ulama mengajukan pertanyaan kepada Suhraward³ “Apakah Allah Swt berkuasa menciptakan nabi setelah Nabi MuYammad Saw?. Suhraward³ menjawab bahwa “Kekuasaan Allah Swt tidak ada batasnya!”.⁹³⁹ Setelah itu, para ulama langsung membuat kesimpulan bahwa Suhraward³ meyakini kemungkinan adanya nabi lain pasca Nabi MuYammad Saw, sebab baginya kekuasaan Allah Swt tidak ada batasnya. Sementara para fukaha meyakini bahwa Nabi MuYammad sebagai penutup para nabi dan rasul-Nya. Keyakinan Suhraward³ tentang filsuf penggabung teosofi dan filsafat diskursif sebagai khalifah Allah Swt, serta pernyataan Suhraward³ bahwa kekuasaan Allah Swt tiada batas, semakin menguatkan pandangan para penentangannya bahwa Suhraward³ meyakini tentang keberadaan nabi lain pasca Nabi MuYammad Saw, bahkan dia-lah sosok nabi itu.

Kritikan lugas terhadap Suhraward³ bisa disimak dari pernyataan Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M). Ibn Taimiyah dikenal luas sebagai pengkritik ajaran Suhraward³ dan madzhab Illuminasi.⁹⁴⁰ Seperti ditulis oleh Al-Taftazani bahwa Ibn Taimiyah berkata, “Salah seorang di antara mereka (yakni Suhraward³) ada yang ingin menjadi nabi. Di samping ingin menjadi seorang nabi, Suhraward³ mengkompromikan pelbagai teori ketuhanan, menempuh aliran batiniah, merangkum filsafat Persia dan Yunani, bahkan dia selalu membesar-besarkan masalah cahaya. Dia bahkan menghampirkan diri dengan agama Zoroaster. Dia pun

⁹³⁹Muhammad ‘Ali Abu Rayyan, *Ushul Falsafah Isyraqiyyah* (Beirut: Dar al-Thalabah al-‘Arab, 1969), h. 25-26.

⁹⁴⁰Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2005), h. 103.

menguasai sihir dan kimia. Inilah kenapa ia disebut sebagai zindiq”.⁹⁴¹ Demikian kata Ibn Taimiyah.

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ tidak pernah pernah sekali pun menyatakan diri bahwa dia sebagai nabi bahkan lebih sempurna dari pada nabi. Ada dua alasan bahwa tuduhan itu tidak benar. *Pertama*. Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ tidak pernah menyatakan, baik secara jelas maupun secara samar, bahwa dia seorang nabi, bahkan lebih sempurna dari pada nabi. Sebab:

(1). Ia sangat memuliakan para nabi, bahkan Nabi Muḩammad Saw beserta para keluarga sucinya. Ia berkata “Berilah salam atas nabi terpilih dan pemegang risalahmu, secara umum dan khusus, Muḩammad Saw, sang terpilih, pemimpin manusia, pemberi syafa’at di Padang Mahsyar. Salam baginya dan para nabi”.⁹⁴² Pernyataan ini sangat jelas bahwa Suhraward³ sangat memuliakan para nabi, bahkan ia meyakini bahwa nabi Muḩammad Saw sebagai pemimpin manusia dan pemberi syafa’at bagi seluruh umat manusia.

(2). Suhraward³ sendiri menjadikan Nabi Muḩammad Saw sebagai pemimpinnya dan pemimpin umat manusia. Ia bahkan banyak mengutip hadis-hadis Nabi Muḩammad Saw sembari menjadikan butiran-butiran hikmah dari do’a-do’a nabi sebagai referensi primer penulisan karyanya.⁹⁴³ Ini semakin menunjukkan bahwa Suhraward³ tidak sedikit pun pernah mengaku sebagai nabi.

(3). Suhraward³ sendiri sering mendo’akan para nabi khususnya Nabi Muḩammad Saw. Ia berkata “semoga rahmad-Nya berlaku untuk para

⁹⁴¹Dikutip dari Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar Tentang TaṢawuf* (Bandung: Pustaka, 1985), h. 195-199.

⁹⁴²Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 8.

⁹⁴³*Ibid*, h. 162-165.

utusan dan nabi-nabi-Nya, teristimewa bagi pemimpin kami, MuYammad Saw dan seluruh keluarganya yang luhur dan suci.⁹⁴⁴

(4). Suhraward³ sendiri meyakini bahwa para nabi memiliki banyak ilmu, dan sejumlah pengetahuan hanya diketahui olehnya, sehingga Suhraward³ sendiri harus banyak menggali ilmu dari para nabi. Ia berkata “seseorang yang dapat melihat dengan jernih akan memperoleh refleksi yang sempurna dan ia memperbanyak faedah yang mulanya sedikit. Kesabaran adalah ketetapan sejumlah hal dan rahasia pada ketetapan itu hanya diketahui oleh sang penerima wahyu (yakni Nabi Muhammad Saw).⁹⁴⁵ Pernyataan Suhraward³ ini mengisyaratkan bahwa pengetahuan Suhraward³ tidak sebanding dengan pengetahuan Nabi MuYammad Saw, sehingga hal ini menegaskan bahwa kedudukan Suhraward³ lebih rendah dari pada kedudukan Nabi MuYammad Saw.

(5). Suhraward³ pun memerintahkan kepada umat manusia agar mereka mengikuti seruan Nabi MuYammad Saw. Ia berkata “Allah Swt telah menjanjikan ganjaran kepada sejumlah generasi agar mereka menanggapi seruan nabi sang penyeru”.⁹⁴⁶ Ia pun menyatakan bahwa umat manusia harus mentaati para nabi sebab Allah Swt telah mengutus mereka sebagai pembawa risalahnya. Ia berkata “Allah telah mengutus para nabi kepada umat manusia agar mereka menyembah-Nya”.⁹⁴⁷ Berdasarkan sejumlah pernyataan ini, jelas bahwa Suhraward³ tidak pernah mengaku sebagai nabi bahkan lebih sempurna dari para nabi dan rasul. Bahkan Suhraward³ tidak pernah mengeluarkan sedikit kata pun tentang pengumuman kenabiannya.

⁹⁴⁴*Ibid*, h. 259.

⁹⁴⁵*Ibid*, h. 256-257.

⁹⁴⁶*Ibid*, h. 247.

⁹⁴⁷*Ibid*, h. 247.

Kedua. Pandangan Suhraward³ bahwa penggabung teosofi dan filsafat diskursif sebagai pemangku jabatan khalifah Allah Swt dan berhak atas kepemimpinan dunia, tidak membuat dirinya lebih mulia dari para nabi dan rasul. Sebab teosofi Suhraward³ sendiri berasal dari teosofi Hermes, yakni Nabi Idris.⁹⁴⁸ Teosofi Hermes ini diwahyukan oleh Allah Swt kepada umat manusia melalui Nabi Idris. Para teosof sendiri, seperti Suhraward³, telah memperoleh ajaran teosofi dari teosofi Hermes ini.⁹⁴⁹ Fenomena ini menunjukkan dua hal, yakni (1). Suhraward³ memperoleh kebijaksanaan (teosofi)-nya dari Nabi Idris, sementara Nabi Idris memperoleh teosofi ini dari Allah Swt. Jadi, tidak mungkin Suhraward³ lebih mulia dari para nabi dan rasul, sementara ia memperoleh doktrin teosofi dari seorang nabi seperti Nabi Idris. (2). Karena teosofi Suhraward³ berasal dari Nabi Idris, dan Nabi Idris memperolehnya dari Allah Swt, maka tidak mungkin para nabi dan rasul selain Nabi Idris tidak mengetahui teosofi seperti ini. Sebab, Allah Swt pasti menganugerahkan ilmu ini kepada setiap nabi dan rasul sebagaimana Dia menganugerahkannya kepada Nabi Idris. Jadi, Nabi Muhammad Saw pun sangat dimungkinkan mengetahui teosofi semacam ini. Dengan demikian, hal ini tidak mungkin membuat Suhraward³ mengaku sebagai nabi, apalagi mengakui bahwa dirinya lebih mulia dari pada para nabi dan rasul.

4. Kewajiban Manusia

Dalam kitab *ʿikmat al-Isyrāq*, Suhraward³ menyebutkan kewajiban seorang manusia selama hidup di alam fisik. Suhraward³ menyatakan bahwa setiap manusia memiliki kewajiban pokok, yakni: *Pertama*. Setiap manusia harus mentaati dan mendekati Allah Swt. Mereka harus wajib menyembah-Nya. Suhraward³ berkata “Allah telah mengutus para nabi

⁹⁴⁸*Ibid*, h. 10.

⁹⁴⁹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 111-113.

kepada umat manusia agar mereka menyembah-Nya dalam ketaatan dan mendekati-Nya”.⁹⁵⁰ Inilah kewajiban pertama seorang manusia.

Allah Swt wajib ditaati, menurut pengakuan Suhraward³, karena Dia sebagai sumber segala eksistensi. Suhraward³ berkata “bahwa Dia-lah pencipta segala *barzakh* (alam fisik), cahaya dan eksistensinya”.⁹⁵¹ Dia-lah pencipta segala cahaya, sehingga Dia disebut sebagai Cahaya Maha Cahaya.⁹⁵² Dia-lah penghasil cahaya secara langsung dan pencipta kegelapan (dunia fisik) secara tak langsung, karena Dia menciptakan kegelapan melalui perantara.⁹⁵³ Dia-lah pencipta empat tingkatan alam, yakni alam cahaya pemaksa (*al-Anwār al-Qāhira*), alam cahaya pengatur (*Alam al-Mudabbirah*), alam *Mi‘l* dan alam fisik (alam dua *barzakh*).⁹⁵⁴ Selain sebagai pencipta realitas, baik cahaya maupun kegelapan, Dia pun memberi secercah sinar-Nya kepada seluruh realitas.⁹⁵⁵ Sebab itulah, setiap manusia wajib mengenali, mentaati, dan mendekati-Nya, karena tanpa diri-Nya, maka alam semesta tidak akan pernah ada.

Sebagai aktualisasi ketaatan kepada Allah Swt, menurut Suhraward³, setiap manusia harus melaksanakan segala perintah dari Allah Swt, meninggalkan segala larangan-Nya, menghadap kepada Allah Swt, menjauhi segala tindakan tidak berguna dan memutuskan kekhawatiran yang ditiupkan setan,⁹⁵⁶ mengikuti ajaran nabi sebagai pembawa wahyu,⁹⁵⁷ dan mengingat mati.⁹⁵⁸ Selain sebagai bentuk nyata ketaatan kepada Allah Swt, kewajiban ini pun menjadi wasiat penting dari

⁹⁵⁰*Ibid*, h. 11-12.

⁹⁵¹*Ibid*, h. 121

⁹⁵²*Ibid*, h. 122.

⁹⁵³*Ibid*, h. 125.

⁹⁵⁴*Ibid*, h. 232.

⁹⁵⁵*Ibid*, h. 147.

⁹⁵⁶*Ibid*, h. 257-258.

⁹⁵⁷*Ibid*, h. 258.

⁹⁵⁸*Ibid*, h. 259.

Suhraward³ kepada umat manusia, baik para pengikut aliran filsafat Iluminasi maupun masyarakat awam.

Menurut Suhraward³, bahwa setiap manusia mesti menyembah Allah Swt, sebab penyembahan ini akan memberikan keuntungan kepada diri manusia tersebut. Suhraward³ menyebut sejumlah keuntungan mentaati-Nya, sebagaimana disebut berikut ini:

- a. Jika seorang Muslim mentaati segala perintah Allah Swt, seperti mengerjakan amal-amal utama, sabar dalam beribadah, dan tidak menyekutukan-Nya, maka setiap malaikat akan mendoakan orang itu, bahkan Allah Swt akan mengabulkan permintaan malaikat itu.⁹⁵⁹
- b. Mereka akan bisa mempengaruhi alam malaikat. Bahwa ketika seorang Muslim mendekati Allah Swt secara ikhlas, maka para malaikat bisa mendengarkan jeritan ketakutan seorang hamba kepada Allah Swt. Hal ini membuat para malaikat ikut takut kepada-Nya, bahkan mereka menjadi semakin tunduk kepada-Nya. Tidak hanya itu, para malaikat akan mendoakan manusia-manusia pilihan ini supaya Allah Swt memberikan rahmat kepada manusia-manusia itu.⁹⁶⁰
- c. Bahwa Allah Swt akan menolong orang-orang tersebut dari kejahatan para pendosa. Sementara mereka akan mengambil alih kenikmatan besar.⁹⁶¹
- d. Allah Swt akan menyucikan hati setiap hamba salih karena mereka telah ikhlas menyembah-Nya, berzikir dan hanya memohon kepada-Nya.⁹⁶²
- e. Jika mereka taat secara mutlak kepada Allah Swt, sembari mendekati-Nya dengan cara melatih diri secara spiritual dan berkontemplasi,⁹⁶³

⁹⁵⁹*Ibid*, h. 251-252.

⁹⁶⁰*Ibid*, h. 251.

⁹⁶¹*Ibid*, h. 250.

⁹⁶²*Ibid*, h. 246.

⁹⁶³*Ibid*, h. 155.

melatih akal secara benar dengan mengkaji filsafat diskursif,⁹⁶⁴ menyedikitkan makan, menghindari makanan berdaging, berpikir tentang cahaya Allah Swt, dan mentauladani Nabi Muhammad Saw,⁹⁶⁵ yakni mengikuti sunnahnya, sehingga mereka mampu melepaskan diri dari keterikatan ragawi,⁹⁶⁶ maka mereka akan memperoleh sinar dari alam *jabar-t* (alam malaikat) sehingga mereka mampu menyaksikan alam cahaya.⁹⁶⁷ Mereka akan bisa melihat sejumlah hal-hal gaib,⁹⁶⁸ mereka akan dianugrahi *maqam k-n*, yakni mereka akan sanggup mewujudkan ide-ide otonom (*mu£ul qayyimah*).⁹⁶⁹ Mereka pun akan dihormati oleh para malaikat dan mereka akan dipersilahkan oleh para malaikat memasuki alam cahaya.⁹⁷⁰ Ini adalah ganjaran besar bagi para pelaku ektase, yakni ikhlas mendekatkan diri kepada-Nya.

Seorang manusia pembangkang risalah Ilahi, menurut Suhraward³, akan diberikan balasan besar. Mereka akan ditimpa kegelapan pekat pada hari kiamat. Allah Swt akan tidak memberikan rahmad kepada mereka, bahkan Dia akan memberikan memberikan tekanan keras kepada mereka. Dia pun akan ditempatkan di atas api neraka.⁹⁷¹ Mereka akan jauh dari kenikmatan Ilahi dan keburukan akan selalu mengikuti hidup mereka.⁹⁷² Ketika mereka mati, mereka akan memasuki alam *mi£±l* dengan penuh ketakutan. Mereka akan memperoleh kegelapan karena mereka memperoleh tempat berwarna hitam legam. Allah Swt akan menciptakan sejenis bayangan tentang prilaku mereka, yakni wujud mereka berbentuk

⁹⁶⁴*Ibid*, h. 12-13.

⁹⁶⁵*Ibid*, h. 258.

⁹⁶⁶*Ibid*, h. 156.

⁹⁶⁷*Ibid*, h. 256, 242-243.

⁹⁶⁸*Ibid*, h. 240-241.

⁹⁶⁹*Ibid*, h. 242-243.

⁹⁷⁰*Ibid*, h. 244-245.

⁹⁷¹*Ibid*, h. 238-239.

⁹⁷²*Ibid*, h. 250-251.

sesuai dengan perilaku mereka dulu selama masih hidup.⁹⁷³ Demikian segelintir akibat dari penentangan terhadap ajaran Allah Swt.

Kedua. Selain manusia memiliki kewajiban mentaati Allah Swt, menurut Suhraward³, mereka pun wajib mentaati para utusan-Nya, yakni para nabi dan rasul. Suhraward³ berkata “Allah Swt menyeru kepada sejumlah generasi agar mereka menanggapi seruan sang nabi penyeru...sebelum mereka ditimpa oleh tebalnya kegelapan hari kiamat”.⁹⁷⁴ Jadi, manusia wajib mentaati para nabi dan rasul, sebagai imbas langsung dari ketaatan kepada Allah Swt.

Para nabi dan rasul, seperti dikatakan Suhraward³, wajib ditaati karena sejumlah alasan. Bahwa mereka layak dipatuhi karena mereka adalah utusan Allah Swt, penyeru umat manusia agar mereka menyembah-Nya.⁹⁷⁵ Dia pun berperan sebagai penerima wahyu dari Allah Swt,⁹⁷⁶ dan pembawa syari’at dari-Nya.⁹⁷⁷ Adapun sebab Allah Swt memerintahkan kepada manusia agar mereka mematuhi para nabi dan rasul,⁹⁷⁸ adalah karena alasan ini. Para nabi dan rasul juga memiliki banyak ilmu dan mengetahui sejumlah rahasia ketuhanan.⁹⁷⁹ Alasan paling penting lagi adalah bahwa mereka merupakan khalifah Allah Swt, pemimpin atas umat manusia,⁹⁸⁰ sehingga jika mereka memimpin dunia, maka dunia akan menjadi sejahtera.⁹⁸¹ Demikianlah alasan-alasan kemestian mentaati para nabi dan rasul.

Menurut Suhraward³, jika seorang manusia mentaati para nabi, mereka akan memperoleh ganjaran. Jika seorang manusia mentaati ajaran

⁹⁷³*Ibid*, h. 230-231.

⁹⁷⁴*Ibid*, h. 248

⁹⁷⁵*Ibid*, h. 247.

⁹⁷⁶*Ibid*, h. 244.

⁹⁷⁷*Ibid*, h. 255.

⁹⁷⁸*Ibid*, h. 247.

⁹⁷⁹*Ibid*, h. 257-257, 155-156, 244

⁹⁸⁰*Ibid*, h. 9.

⁹⁸¹*Ibid*, h. 11-12.

nabi, maka manusia itu akan bisa memperoleh petunjuk tentang segala hal. Mereka akan memperoleh petunjuk bahwa alam fisik ini bukan satu-satunya alam, bahwa mereka akan menemukan petunjuk tentang keberadaan alam cahaya.⁹⁸² Mereka pun akan mengetahui secara pasti dari ajaran kenabian tentang keniscayaan hari kebangkitan, dan bahwa mereka akan dibangkitkan kelak dengan berbagai bentuk, sesuai dengan perilaku mereka saat masih di dunia.⁹⁸³ Mereka pun akan memperoleh petunjuk tentang hal-hal gaib, karena para nabi memiliki ilmu tentang alam gaib. ⁹⁸⁴ Mereka juga akan mengetahui sejumlah rahasia ketuhanan melalui ajaran nabi.⁹⁸⁵ Mereka pun akan mengetahui tentang masalah kesatuan spiritual, sebuah *maqam* spiritual tertinggi, yakni ketika seorang pelaku ekstase melihat alam cahaya.⁹⁸⁶ Mereka pun akan diberi petunjuk melalui ajaran nabi tentang rahasia pelbagai ketetapan.⁹⁸⁷ Selain itu, Mereka akan memperoleh kebahagiaan besar, dan rahmad dari Allah Swt, serta bebas dari siksaan api neraka.⁹⁸⁸ Demikianlah sejumlah keuntungan-keuntungan besar sebagai hasil dari ketaatan kepada para nabi, terutama nabi Muhammad Saw.

Sementara itu, jika seorang manusia tidak menaati para nabi sebagai utusan Ilahi, menurut Suhraward³, mereka akan ditimpakan balasan besar. Mereka tidak akan memperoleh rahmad Ilahi, ditimpakan kegelapan pada hari kiamat, mendapat siksa api neraka dan tekanan dahsyat pada hari kiamat.⁹⁸⁹ Demikianlah kondisi para pembangkang para utusan Allah Swt.

⁹⁸²*Ibid*, h. 155-156.

⁹⁸³*Ibid*, h. 221-222.

⁹⁸⁴*Ibid*, h. 240-241.

⁹⁸⁵*Ibid*, h. 244.

⁹⁸⁶*Ibid*, h. 255.

⁹⁸⁷*Ibid*, h. 256-257

⁹⁸⁸*Ibid*, h. 248

⁹⁸⁹*Ibid*, h. 248-249

Ketiga. Sebagaimana diisyaratkan Suhraward³, setiap manusia harus mentaati para teosof, jika tidak ingin mengatakannya sebagai kewajiban. Suhraward³ mengatakan bahwa:

Keberadaan cahaya pemaksa (*al-Anw±r al-Q±hirah*) dan zat pengada universal sebagai cahaya (*mabda' al-Kull± N-r*), serta para pemilik Ikon (*zaw±t al-Ain±m*) bisa disaksikan oleh mata kepala orang-orang suci...Sejumlah petunjuk suci para nabi dan teosof-teosof pemuncak merujuk kepada kenyataan ini...Jika pernyataan satu atau dua orang teosof ini dapat dijadikan pegangan, mengapa kita tidak berpijak pada perkataan para pakar kebijaksanaan dan kenabian yang telah menyaksikannya (alam cahaya) dalam lorong-lorong spiritual mereka.⁹⁹⁰

Jadi, menurut Suhraward³, para teosof memang layak ditaati, karena derajat pengetahuan mereka. Segala perkataan mereka bisa dijadikan pegangan, karena perkataan mereka merupakan sebuah kebenaran, sebagaimana kebenaran risalah kenabian. Keduanya, nabi dan teosof, patut dijadikan sandaran, karena keduanya mampu memasuki dan menyaksikan alam cahaya. Hanya saja, derajat kenabian dan teosof tidak sama, meski sama-sama layak diikuti oleh umat manusia, sebagaimana dijelaskan nanti.

Para teosof, menurut Suhraward³, layak diikuti oleh umat manusia karena sejumlah alasan berikut. *Pertama.* Para teosof merupakan khalifah Allah Swt di muka bumi. Sebagai akibat dari penguasaan atas teosofi dan filsafat diskursif, mereka mampu memperoleh pancaran Ilahi. Sebab itulah, mereka diberi otoritas memegang kepemimpinan atas dunia dan mesti ditaati.⁹⁹¹ *Kedua.* Mereka merupakan penerus ajaran kenabian. Sebagaimana diakui oleh Suhraward³, teosofinya ini berasal dari ajaran Hermes (Nabi Idris), sementara teosofi Hermes ini diperoleh dari Allah

⁹⁹⁰*Ibid*, h. 155-156.

⁹⁹¹*Ibid*, h. 11-12.

Swt.⁹⁹² Teosofi ini dikembangkan oleh para pemikir dunia, baik pemikir asal Yunani Kuno maupun Persia Kuno, hingga dimurnikan oleh Suhraward³.⁹⁹³ Bahkan, ketika kandidat teosof hendak mempelajari ajaran teosofi Suhraward³, maka ia harus memahami sejumlah hal, misalnya menguasai dan mengamalkan ajaran kenabian.⁹⁹⁴ Jadi, teosofi Suhraward³, sebagai teosofi warisan Nabi Idris, berasal dari wahyu Ilahi. Sebab itulah, para teosof layak dipatuhi karena peran mereka sebagai penerus ajaran kenabian, yang juga ajaran dari Ilahi sebagai sumber ajaran kenabian tersebut.

Ketiga. Karena para teosof telah memperoleh Iluminasi dari sinar Cahaya Maha Cahaya, yakni Allah Swt. Sebelum memperoleh Iluminasi, para teosof melaksanakan sejumlah ritual, seperti berkhawat, mentaati segala perintah Allah Swt dan menjauhi segala larangan-Nya, mengikuti sunnah Nabi Muḥammad Saw, meninggalkan makanan berdaging, banyak berpuasa, banyak beribadah, berzikir, memikirkan cahaya Allah Swt.⁹⁹⁵ Jadi, ia harus melatih diri secara spiritual dan berkontemplasi. Setelah itu, ia akan memperoleh cahaya Ilahi.⁹⁹⁶ Ia akan memperoleh berbagai bentuk Iluminasi cahaya-cahaya dari alam cahaya.⁹⁹⁷ Ketika ia telah memperoleh cahaya-cahaya Ilahi, segala jiwa tunduk kepadanya.⁹⁹⁸ Semakin lama jiwanya memperoleh Iluminasi dari-Nya, maka alam semesta akan tunduk kepada dirinya.⁹⁹⁹ Ia akan diberi *maqām k-n*, yakni sebuah kondisi kesanggupan mewujudkan ide-ide otonom.¹⁰⁰⁰ Mereka akan memperoleh

⁹⁹²*Ibid*, h. 10,

⁹⁹³Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 111.

⁹⁹⁴Suhraward³, *Ḥikmat al-Isyrāq*, h. 258.

⁹⁹⁵*Ibid*, h. 256-258.

⁹⁹⁶*Ibid*, h. 156-157.

⁹⁹⁷*Ibid*, h. 252-253.

⁹⁹⁸*Ibid*, h. 257.

⁹⁹⁹*Ibid*, h. 252.

¹⁰⁰⁰*Ibid*, h. 242-243.

rahasia-rahasia gaib,¹⁰⁰¹ bahkan mereka mampu melihat alam cahaya.¹⁰⁰² Karena derajat spiritual inilah, para teosof layak diikuti segala perkataan dan perbuatannya.

Ketaatan umat manusia kepada para teosof, menurut Suhraward³, tidak menimbulkan kerugian, tapi keuntungan bagi kehidupan umat manusia. Menurutnya, ketika umat manusia mentaati para teosof, dan mereka diberi kesempatan memerintah umat manusia, maka kejayaan umat manusia akan segera bisa diwujudkan. Karena, kepemimpinan seorang teosof adalah kepemimpinan Ilahiah. Peraturan Ilahi akan ditegakkan oleh teosof itu. Ia berkata “teosof...ia memiliki otoritas. Bila ia bisa mengemban otoritas itu, terang-gemerlaplah kejayaan zaman di mana ia memerintah”.¹⁰⁰³ Jadi, Suhraward³ tampaknya ingin menyatakan secara tegas bahwa kepemimpinan politik pasca kenabian harus dipegang oleh seorang teosof.

Sebaliknya, menurut Suhraward³, pembangkangan umat manusia kepada para teosof akan menimbulkan kerugian besar. Menurutnya, jika kepemimpinan atas dunia diserahkan kepada selain teosof, maka dunia akan diliputi oleh kegelapan, sebab peraturan Ilahiah tidak ditegakkan. Ia berkata “sebaliknya, jika zaman itu terlepas dari pengaturan Ilahi, kegelapan akan merajalela’.¹⁰⁰⁴ Jadi, seorang teosof harus diangkat sebagai pemimpin umat manusia pasca kenabian, sebab jika tidak, maka kedamaian dan keadilan tidak akan bisa diwujudkan oleh umat manusia.

Suhraward³ mengisyaratkan bahwa kendati para nabi dan rasul serta para teosof mesti ditaati oleh umat manusia, namun bukan berarti

¹⁰⁰¹*Ibid*, h. 240-241.

¹⁰⁰²*Ibid*, h. 155-156.

¹⁰⁰³*Ibid*, h. 11-12.

¹⁰⁰⁴*Ibid*, h. 11-12.

keduanya memiliki derajat sama. Sebenarnya Suhraward³ telah mengisyaratkan bahwa derajat kenabian lebih tinggi dari pada derajat teosof, kendati kedua bisa menjadi pemimpin atas umat manusia ini, karena sama-sama menyanggah sebagai khalifah Allah Swt.¹⁰⁰⁵ Alasan bahwa derajat teosof lebih rendah dari pada derajat kenabian dan kerasulan, sehingga kedudukan kenabian menjadi lebih tinggi dari segala teosof, adalah sebagai berikut:

Pertama. Para teosof mendasarkan ajaran mereka kepada teosofi Hermes (Nabi Idris), leluhur semua teosof.¹⁰⁰⁶ Teosofi ini diwariskan oleh para teosof sebelum Suhraward³, baik pemikir asal Yunani Kuno maupun Persia Kuno, hingga Suhraward³ menjadi pewaris dari teosofi Hermes ini. Teosofi Hermes ini diperoleh dari Allah Swt,¹⁰⁰⁷ yakni Dia mewahyukan teosofi ini kepada umat manusia melalui Nabi Idris. Oleh karena para teosof menjadi pewaris teosofi Nabi Idris, salah seorang nabi dan rasul Allah Swt, maka kedudukan para teosof lebih rendah dari pada nabi dan rasul, sebab mereka memperoleh ajaran teosofi dari nabi Idris.

Bahkan Nabi Muhammad Saw sendiri, seperti dinyatakan Suhraward³ secara tersirat, menguasai teosofi seperti ini. Hal ini mudah dipahami sebab Nabi Idris saja memperoleh teosofi dari Ilahi, apalagi Nabi Muhammad Saw sebagai nabi terkemuka sepanjang zaman. Bahwa Suhraward³ sendiri sering menyebut bahwa Nabi Muhammad Saw sebagai pemimpin umat manusia, dan pemberi syafa'at kepada mereka,¹⁰⁰⁸ termasuk para teosof. Bahkan Suhraward³ sendiri menyatakan secara tegas bahwa “semoga rahmad-Nya dilimpahkan untuk para utusan dan nabi-nabi-Nya, khususnya untuk pemimpin kami, Muhammad Saw dan

¹⁰⁰⁵*Ibid*, h. 11-12.

¹⁰⁰⁶*Ibid*, h. 10.

¹⁰⁰⁷Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 111.

¹⁰⁰⁸Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 9.

seluruh keluarganya yang luhur dan suci”.¹⁰⁰⁹ Ia pun menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw secara mudah mampu melihat alam cahaya sebagaimana para teosof lain.¹⁰¹⁰ Bahkan Nabi Muhammad Saw sering menceritakan dan menyampaikan secara lisan kepada sejumlah sahabatnya tentang ajaran teosofi, yakni keberadaan alam cahaya.¹⁰¹¹ Sebab itulah, Suhraward³ tidak mungkin mengaku lebih mulia dari pada para nabi dan rasul sebagaimana banyak dituduhkan oleh para penentangannya.

Kedua. Suhraward³ sendiri memerintahkan kepada setiap pengikutnya menelaah, memahami, dan mengamalkan semua sunnah Nabi Muhammad Saw. Bahkan dia mewasiatkan kepada para pembaca kitab *‘ikmat Isyr±q*, bahwa sebelum mereka membaca kitab tersebut, mereka harus merenungkan sunnah-sunnah Nabi Muhammad Saw, baik perkataan, perbuatan maupun diamnya nabi.¹⁰¹² Jadi, setiap calon teosof harus menjadikan sunnah-sunnah Nabi Muhammad Saw sebagai referensi primer sebelum mereka mempelajari karya-karya teosofi Suhraward³. Karena itulah, tidak mungkin Suhraward³ menyatakan diri lebih mulia dari pada para nabi dan rasul, sebab ia sendiri harus banyak menggali ilmu dari ajaran-ajaran Nabi Muhammad Saw. Kedua alasan ini cukup membuktikan bahwa derajat intelektual dan spiritual para nabi dan rasul lebih tinggi dari pada para teosof.

Terakhir, Suhraward³ menyatakan bahwa jika para teosof layak dipatuhi oleh umat manusia, agar kehidupan manusia bisa menjadi lebih baik, maka para teosof tidak layak dibantah oleh umat manusia. Sebab para teosof telah memperoleh sinaran cahaya Ilahi. Mereka telah memperoleh kedudukan tinggi dari Allah Swt, yakni ketika para teosof

¹⁰⁰⁹*Ibid*, h. 259-260.

¹⁰¹⁰*Ibid*, h. 155-156.

¹⁰¹¹*Ibid*, h. 162-165, 255.

¹⁰¹²*Ibid*, h. 258.

mampu menyaksikan alam-alam cahaya. Suhraward³ berkata “Seseorang yang tidak menyaksikan *maq±m-maq±m* ini dalam dirinya tidak akan dapat melakukan konfrontasi terhadap para pemuka teosofi”.¹⁰¹³ Jadi, karena perolehan Iluminasi dari cahaya Ilahi, para teosof diberikan banyak anugerah besar dari-Nya berupa ilmu, kekuatan spiritual dan rahasia-rahasia gaib alam semesta,¹⁰¹⁴ sehingga seorang manusia awam tidak boleh membantah ajaran-ajaran teosofi dari para teosof. Jadi, mereka tidak berhak melawan ajaran-ajaran para teosof, karena mereka tidak akan mengerti ajaran mereka, sebab mereka tidak pernah menyaksikan hal-hal gaib sebagaimana para teosof menyaksikan hal-hal gaib tersebut.

G. AKHIR KEHIDUPAN MANUSIA

1. Reinkarnasi (*Tan±sukh*)

Khan Sahib Khaja Khan menyimpulkan bahwa Suhraward³ sebagai seorang pendukung doktrin reinkarnasi.¹⁰¹⁵ Sepintas kesimpulan ini akan memberikan citra negatif terhadap diri Suhraward³. Sebab, agama Islam tidak mengajarkan doktrin seperti ini, karena doktrin ini dikenalkan oleh agama lain seperti agama Budha. Namun demikian, pengujian terhadap kesimpulan ini cukup menarik dilakukan.

Dalam kitab *ʿikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ membicarakan secara agak padat tentang doktrin *tan±sukh* (reinkarnasi). Doktrin reinkarnasi Suhraward³ tidak sama seperti doktrin reinkarnasi para filsuf lain. Fakhry mengemukakan bahwa para filsuf lain meyakini adanya gerak menurun jiwa. Setelah berpisah dari tubuhnya, jiwa manusia, terutama manusia sesat, bisa mengalami gerak menurun (reinkarnasi) ke jasad-jasad

¹⁰¹³*Ibid*, h. 255.

¹⁰¹⁴*Ibid*, h. 155-156, 162-163, 240-241, 242-243.

¹⁰¹⁵Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in TaSawuf* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1978), h. 166.

makhluk-makhluk selain manusia, yakni makhluk-makhluk lebih rendah. Jadi, jiwa manusia bisa berpindah tempat, dari fisik manusia ke fisik binatang. Inilah doktrin reinkarnasi Budha, Plato dan Phytagoras. Namun Suhraward³, lanjut Fakhry, menolak doktrin reinkarnasi seperti ini. Dalam doktrin reinkarnasi Suhraward³, jiwa manusia tidak akan pernah bisa mengalami gerak menurun seperti itu, namun jiwa manusia akan mengalami gerak menaik, yakni dari jiwa manusia menuju alam cahaya. Akibat hubungan jiwa dengan jasad, maka jiwa manusia merasa asing dengan alam fisik. Karena itu, ia merasa tersiksa berada di dalam tubuh manusia. Jiwa manusia ini pun berusaha melepaskan diri dari keterikatan jasadi, sehingga ia akan melakukan perpindahan jiwa dari jiwa binatang rendah menuju jiwa binatang lebih tinggi, bahkan menuju alam cahaya. Inilah inti dari doktrin reinkarnasi Suhraward³.¹⁰¹⁶

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ menjelaskan secara singkat tentang masalah reinkarnasi versi teosofi Iluminasi. Suhraward³ menyatakan bahwa argumen-argumen sejumlah filsuf tentang doktrin reinkarnasi sangat lemah. Ia berkata “tak peduli apakah perpindahan ini benar atau salah, mengingat argumen-argumen mereka (para filsuf Timur) sangat lemah”.¹⁰¹⁷ Ia melanjutkan bahwa “mayoritas teosof memberi isyarat pada hal ini, namun kesemuanya menyepakati tentang keutuhan cahaya Pengatur yang suci di alam cahaya, tanpa mengalami perpindahan (reinkarnasi). Dan hal ini kami terangkan di sini, berdasarkan intuisi yang kami peroleh dengan teosofi Iluminasi.¹⁰¹⁸ Dari sini bisa disimpulkan bahwa Suhraward³ mengkritik doktrin para filsuf Timur tentang reinkarnasi, sembari mengajukan konsep baru tentangnya.

Suhraward³ menolak pandangan bahwa di alam dunia, jiwa manusia pasca-kematian akan bisa mengalami perpindahan dari raganya

¹⁰¹⁶Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132-133.

¹⁰¹⁷Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 230.

¹⁰¹⁸*Ibid*, h. 221-222.

sendiri menuju raga lain, misalnya raga binatang, selama masih hidup belum kiamat. Menurutny, jiwa manusia tidak akan pernah bisa mengalami perpindahan (reinkarnasi) seperti itu.¹⁰¹⁹ Ia menolak keniscayaan gerak menurun jiwa manusia menuju makhluk-makhluk lebih rendah dari manusia. Ia hanya meyakini keniscayaan gerakan menaik jiwa manusia menuju alam cahaya.¹⁰²⁰ Dua jenis gerakan ini, menaik dan menurun, menjadi pembeda antar pemikiran Suhraward³ dengan pemikiran filsuf lain.

Para filsuf Timur, menurut Suhraward³, meyakini bahwa jiwa manusia pasca-kematian bisa mengalami perpindahan dari raganya sendiri ke raga lain misalnya raga binatang. Ini bisa terjadi saat dunia belum kiamat. Artinya, jiwa manusia bisa berpindah ke jasad-jasad makhluk yang lebih rendah.¹⁰²¹ Mereka, kata Suhraward³, mengatakan bahwa “...ketika raga tersebut rusak, sedangkan cahaya *Isfahbad* merindukan kegelapan, ia tidak akan mengetahui tempatnya berlindung, sehingga ia tergelincir bersama kerinduannya ke tingkat yang paling rendah”.¹⁰²² Mereka, kata Suhraward³, mengatakan bahwa:

Setiap makhluk yang cenderung menguasai cahaya *Isfahbad*, berikut setiap bentuk kegelapan yang berdiam dan bersandar pada cahaya tersebut, pastilah mengalami perpindahan relasi (reinkarnasi) ke dalam raga lain yang sesuai dengan bentuk-bentuk kegelapan tersebut, yang berupa hewan-hewan berkepala tunduk, setelah raganya rusak. Karena, ketika cahaya *Isfahbad* terpisah dari raga manusia, dengan kondisi serba gelap dan penuh kerinduan kepada kegelapan, serta tidak mengenal esensinya dan alam cahaya—mengingat dirinya dihuni oleh bentuk-bentuk kegelapan yang rendah—ia akan terjerengkan ke alam raga yang terdiri dari binatang-binatang berkepala tunduk lainnya dan alam kegelapan di bawahnya.¹⁰²³

¹⁰¹⁹*Ibid*, h. 221-222.

¹⁰²⁰Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 133.

¹⁰²¹*Ibid*,.

¹⁰²²Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 218-219.

¹⁰²³*Ibid*, h. 217-218.

Jadi, sejumlah filsuf Timur meyakini bahwa setiap jiwa manusia bisa mengalami reinkarnasi menuju jasad-jasad makhluk rendah semacam binatang. Ketika jiwa manusia itu tidak mengenal zatnya dan alam cahaya, karena ia selalu merindukan kegelapan, yakni ia selalu melakukan perbuatan jahat, maka jiwa manusia itu, setelah berpisah dari tubuhnya, bisa berpindah ke dalam raga binatang-binatang. Jiwanya akan ditarik oleh raga lain. Inilah hukuman bagi para pelaku dosa menurut para filsuf Timur, sehingga mereka harus berusaha membersihkan jiwa mereka agar jiwa mereka bisa menuju alam cahaya.

Para filsuf Timur ini, bagi Suhraward³, meyakini bahwa jiwa ini bisa ditarik oleh raga makhluk lain dikarenakan setiap cahaya *Isfahbad* memiliki kerinduan besar terhadap substansi kegelapan. Raga manusia, sebagai substansi kegelapan, diciptakan begitu sempurna, sehingga cahaya *Isfahbad* memiliki ketertarikan terhadapnya. Karena cahaya *Isfahbad* memiliki rasa butuh terhadap kegelapan, maka ia pun memasuki raga manusia itu.¹⁰²⁴ Ketika jiwa manusia pisah dari tubuh, sementara ia merindukan kegelapan, maka ia akan ditarik oleh raga-raga makhluk rendah.¹⁰²⁵ Inilah menurut para filsuf Timur yang menjadi sebab jiwa para pelaku dosa mengalami reinkarnasi dari raganya sendiri ke raga binatang ketika dunia masih belum kiamat.

Suhraward³ menolak pandangan bahwa jiwa manusia pendosa bisa mengalami reinkarnasi seperti itu, ketika dunia belum kiamat. Ia menyatakan bahwa setelah raga rusak, cahaya Abstrak Pengatur tidak akan ikut hancur, sebab ia bersifat abadi. Ia tidak akan mungkin mengalami ketiadaan setelah raga hancur, sebab cahaya Abstrak tidak bisa meniadakan dirinya. Sebab jika tidak, ia tidak akan pernah mengada.

¹⁰²⁴*Ibid*, h. 216-217.

¹⁰²⁵*Ibid*, h. 217-219.

Bahkan cahaya Pengatur tidak bisa ditiadakan oleh cahaya Pemaksa karena ia tidak berubah. Semua ini dikarenakan Cahaya Maha Cahaya bersifat abadi, sehingga semua dari zat-Nya pun memiliki keabadian. Karenanya, semua Cahaya Abstrak, sebagai sinar-sinar dari-Nya, memiliki keabadian, sehingga Cahaya Pengatur pun, sebagai cahaya Abstrak, bersifat abadi.¹⁰²⁶ Pendeknya, setelah raga manusia mengalami kehancuran, jiwa manusia, sebagai cahaya Pengatur, tidak mengalami kepunahan. Sebab cahaya Pengatur, sebagai cahaya Abstrak, tetap abadi.

Suhraward³ meyakini bahwa semua jiwa manusia baik jiwa manusia pendosa maupun jiwa manusia suci, setelah raga manusia mengalami kehancuran, tidak akan pernah bisa berpindah ke raga lain, misalnya raga binatang.¹⁰²⁷ Ketika jiwa manusia itu berpisah dari tubuhnya, maka ia tidak lagi memiliki raga di dunia fisik. Ia akan menuju alam non fisik. Jadi, jiwa manusia akan melakukan gerakan menaik menuju alam lain, baik alam *miʿl* maupun cahaya.¹⁰²⁸ Inilah pandangan Suhraward³.

Suhraward³ telah menyiratkan bahwa ketika seorang manusia sering melakukan perbuatan jahat, maka jiwa manusia itu tidak akan pernah mengalami perpindahan tempat dari raga manusia menuju raga binatang. Ia tidak mengalami gerakan menurun jiwa menuju jasad-jasad makhluk-makhluk rendah. Akan tetapi, jiwa itu akan memasuki alam *miʿl*. Mereka dikenal sebagai orang-orang celaka (*aiʿyab syaqawin*). Suhraward³ meyakini bahwa jiwa manusia pendosa tidak akan berbentuk seperti manusia lagi, namun ia akan berubah bentuk menjadi bentuk tertentu sesuai perilaku mereka semasa masih hidup.¹⁰²⁹ Jadi, Suhraward³ meyakini bahwa ketika jiwa manusia berpisah dari raganya, maka jiwanya tidak akan pernah mengalami perpindahan jasad, dari jasad manusia

¹⁰²⁶*Ibid*, h. 171-172, 222-223.

¹⁰²⁷*Ibid*, h. 221-222.

¹⁰²⁸Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 132-133.

¹⁰²⁹Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr*, h. 230.

menuju jasad binatang. Namun ia tidak memungkiri bahwa jiwa manusia celaka bisa saja berbentuk binatang ketika ia sudah berada di alam *Mi'rad* setelah ia berpisah dari raganya.

Suhraward³ menyatakan bahwa banyak sekali ayat dan hadis menerangkan bahwa jiwa manusia akan dibangkitkan kelak dalam pelbagai bentuk sesuai dengan perbuatan mereka semasa masih hidup di dunia. Suhraward³ mengutip Q.S. al-An'am: 38, yakni:

مِنْ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ شَيْءٌ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

Artinya: Dan Tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan.

Menurutnya, ayat ini menyiratkan bahwa sejumlah manusia (manusia pendosa) akan dibangkitkan dalam bentuk binatang.¹⁰³⁰

Sementara itu, Suhraward³ telah menyiratkan pula bahwa ketika jiwa manusia tidak dipaksa oleh kesibukan-kesibukan jasadi, bahkan ia memiliki kerinduan lebih besar terhadap alam cahaya dari pada kerinduan terhadap substansi gelap, maka setiap jasad makhluk lain tidak akan mampu menariknya. Dengan kata lain, apabila jiwa manusia mampu mengendalikan godaan-godaan jasadi, memiliki kerinduan besar terhadap alam cahaya bahkan mampu menghubungkan diri dengan alam cahaya murni, maka ketika ia berpisah dari raganya, maka ia tidak akan bisa ditarik oleh jasad-jasad lain. Jiwa ini akan menuju alam cahaya murni. Ia akan menjadi suci. Bahkan semakin banyak jiwa itu melepaskan diri dari ketergantungan terhadap dunia fisik, maka ia akan bisa semakin dekat dengan sumber segala cahaya, yakni *al-Nur al-Anwar*.¹⁰³¹

¹⁰³⁰*Ibid*, h. 221-222.

¹⁰³¹*Ibid*, h. 223-224.

Suhraward³ menambahkan pula bahwa jiwa-jiwa manusia kurang sempurna, misalnya jiwa-jiwa ahli zuhud, akan menuju alam *Mi£±l*. Ia akan memperoleh sinaran cahaya putih cemerlang. Ia akan menikmati kenikmatan surgawi, sebab segala keinginan jiwa itu akan bisa dikabulkan. Jiwa ini dikenal sebagai jiwa orang-orang bahagia dari kalangan ahli zuhud.¹⁰³² Jiwa manusia ini, setelah raganya hancur, tidak akan pernah memasuki jasad makhluk lain, karena ia akan menuju alam *Mi£±l*, tempat ancaman-ancaman (ganjaran-ganjaran) kenabian diberikan kepada setiap manusia.¹⁰³³

Suhraward³ mengutip sejumlah ayat untuk mendukung pandangannya bahwa jiwa-jiwa manusia baik, seperti jiwa para nabi, teosof, dan ahli zuhud, akan memasuki alam cahaya, baik alam cahaya penguasa, alam cahaya pengatur, maupun alam *Mi£±l*.

Allah Swt berfirman:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

Artinya: (yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan meraka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. (Q.S. Ibrahim: 48)

لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ

Artinya: Jahannam itu mempunyai tujuh pintu. tiap-tiap pintu (telah ditetapkan) untuk golongan yang tertentu dari mereka. (Q.S. al-Hijr: 44)

Suhraward³ mengutip pula sabda Nabi Muhammad Saw bahwa “Allah memiliki tujuh puluh tujuh hijab dari cahaya, seandainya sedikit saja tersingkap dari wajah-Nya, maka keagungan wajah-Nya akan

¹⁰³²*Ibid*, h. 229-231.

¹⁰³³*Ibid*, h. 234.

*membakar apa yang dijangkau pandangan-Nya.*¹⁰³⁴ Menurutnya, ayat-ayat al-Quran dan hadis ini mengisyaratkan keberadaan alam cahaya dan jiwa-jiwa manusia akan memasuki alam itu setelah ia mati.

Doktrin reinkarnasi versi Iluminasi ini semakin jelas jika merujuk kepada penjelasan Mull± ¢adr± (w. 1640 M), seorang komentator ajaran Suhraward³. Menurutnya, selama dunia belum kiamat, maka setiap jiwa manusia tidak akan pernah bereinkarnasi dari satu jasad ke jasad lain, baik menjadi manusia, binatang, tumbuhan, maupun benda mati. Namun di alam lain, jiwa manusia memiliki bentuk saling berbeda. Di alam lain, jiwa manusia mengalami reinkarnasi, dalam arti, perubahan jiwa manusia menjadi bentuk lain seperti jiwa manusia menjadi binatang, tumbuhan, maupun benda mati. Reinkarnasi ini terjadi disebabkan oleh akhlaq dan kebiasaan buruk manusia semasa masih hidup. Dengan kata lain, reinkarnasi dimaksud adalah reinkarnasi batin seorang manusia menjadi binatang. Reinkarnasi semacam ini terjadi karena jiwa manusia dikuasai oleh kesengsaraan dan akal mereka lemah.¹⁰³⁵ Inilah makna reinkarnasi perspektif para teosof. Suhraward³ meyakini reinkarnasi seperti ini.

Jadi, Suhraward³ menolak konsep reinkarnasi, jika maksud reinkarnasi adalah perpindahan jiwa manusia ke raga lain setelah ia mati. Artinya, ia mengecam konsep reinkarnasi dengan arti perpindahan jiwa manusia pendosa ke raga binatang selama dunia belum kiamat. Dengan demikian, menurutnya mustahil reinkarnasi seperti itu bisa terjadi, padahal kehidupan dunia masih utuh (belum kiamat). Namun, ia mengakui reinkarnasi dalam arti lain yakni perubahan bentuk jiwa manusia menjadi binatang di alam *miʿal* setelah dunia kiamat. Dosa-dosa

¹⁰³⁴*Ibid*, h. 162-165, 219.

¹⁰³⁵Mull± ¢adr±, *Teosofi Islam* terj. Irwan Kurniawan (Bandung: Pustaka Hidayah, 2005), h. 128-129. ¢adr± bahkan mengajukan argumen kuat melalui teori *Harakah al-Jauhariyah* (gerak substansi) untuk membuktikan kemustahilan reinkarnasi jiwa manusia pasca-kematian di dunia. Lihat Rahman, *Filsafat ¢adr±*, h. 329-334)

jiwa manusia tersebut menjadi penyebab dari perubahan tersebut, dari jiwa berbentuk manusia menjadi jiwa berbentuk binatang. Dalam konteks ini, ajaran Islam memang pernah mengajarkan bahwa kelak manusia pendosa akan dibangkitkan dalam bentuk binatang.

2. Jiwa Manusia Pasca Kematian

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ membicarakan masalah keadaan jiwa manusia setelah jiwanya berpisah dari tubuhnya. Bagian ini akan menjawab beberapa pertanyaan, yakni bagaimana kondisi jiwa manusia setelah kematian?, dan mengapa jiwa tersebut mengalami kondisi seperti itu?. Berikut ulasan tentang kedua pertanyaan tersebut.

Menurut Suhraward³ bahwa kondisi jiwa manusia pasca kematian dibagi menjadi tiga kelompok. *Pertama*. Kelompok jiwa manusia-manusia suci seperti para nabi dan teosof. Mereka akan memasuki bahkan melewati alam *malak-t* (alam malaikat). Mereka akan meraih kebahagiaan tertinggi, yakni dekat bersama Ilahi, *Al-N-r al-Anw±r*.¹⁰³⁶ Inilah kondisi paling bahagia yang dirasakan oleh jiwa manusia.

Menurut Suhraward³, seperti penjelasan Nasr dan Amroeni, kondisi-kondisi jiwa manusia setelah kematian sangat dipengaruhi oleh tingkat kesempurnaan, kemurnian, pengetahuan, dan amal setiap manusia.¹⁰³⁷ Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ memberikan sejumlah wasiat agar manusia mampu meraih kesempurnaan. Ia mewasiatkan agar manusia selalu menyucikan jiwanya. Karena itulah, mereka harus meneladani metode kaum Paripatetik, menjaga perintah-perintah Allah Swt, meninggalkan larangan-larangan-Nya, menjauhi segala tindakan tidak berguna, menjauhi tipu daya setan, berkhawat dan berkontemplasi, menjauhi makanan berdaging, mempersedikit makan,

¹⁰³⁶Suhraward³, *ʾikmat al-Isyr±q*, h. 229-235; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 136-137.

¹⁰³⁷Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 136-137.

memikirkan cahaya Ilahi serta Sunnah Nabi Muhammad Saw, terjaga pada malam hari, pasrah kepada Allah Swt, mengingat mati, dan melantuntan ayat-ayat suci.¹⁰³⁸ Mereka pun tidak boleh disibukkan oleh kesibukan indera-indera eksternal dan internal, sebab kesibukan terhadap keduanya membuat manusia sulit memperoleh iluminasi.¹⁰³⁹ Dengan kata lain, mereka harus melatih diri secara spiritual dan berkontemplasi, sehingga ia akan memperoleh Iluminasi dari Ilahi.¹⁰⁴⁰ Mereka akan memperoleh pengetahuan hakiki sebagai akibat dari iluminasi cahaya Ilahi itu. Semakin lama jiwa memperoleh Iluminasi itu, maka semakin sempurna jiwa manusia tersebut. Segala materi semesta akan tunduk kepadanya,¹⁰⁴¹ mereka akan meraih *maqām k-n*, yakni mereka akan mampu mewujudkan ide-ide otonom,¹⁰⁴² mereka akan mampu mengetahui segala hal gaib,¹⁰⁴³ bahkan mereka akan mampu melihat dan memasuki alam cahaya.¹⁰⁴⁴ Karena itulah, Suhraward³ menyeru agar setiap manusia senantiasa menyucikan jiwa mereka, sehingga mereka mampu memperoleh Iluminasi dari Ilahi. Hal ini dilakukan agar mereka menjadi manusia-manusia suci, sehingga kelak, mereka akan mampu memasuki bahkan melewati alam malaikat. Pada akhirnya, mereka akan berada dekat dengan-Nya.¹⁰⁴⁵ Inilah kebahagiaan tertinggi dari setiap jiwa manusia.

Menurut Suhraward³ bahwa fakta jika setiap jiwa manusia suci bisa berada dekat dengan-Nya setelah mati didukung oleh al-Quran dan hadis Nabi Muhammad Saw.¹⁰⁴⁶ Allah Swt berfirman:

¹⁰³⁸Suhraward³, *ʿikmat al-Isyrāq*, h. 256-259.

¹⁰³⁹*Ibid*, h. 236-237.

¹⁰⁴⁰*Ibid*, h. 156.

¹⁰⁴¹*Ibid*, h. 252.

¹⁰⁴²*Ibid*, h. 242-243.

¹⁰⁴³*Ibid*, h. 240-241.

¹⁰⁴⁴*Ibid*, h. 155-156.

¹⁰⁴⁵*Ibid*, h. 235.

¹⁰⁴⁶*Ibid*, h. 255.

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ

Artinya: Kemudian Dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi. Maka jadilah Dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). (Q.S. al-Najm: 8-9)

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ الَّذِينَ آمَنُوا

Artinya: Orang-orang yang beriman dan beramal saleh [para teosof], bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik. (Q.S. al-Ra'du: 29)

Nabi Saw bersabda “*Aku memiliki satu waktu bersama Allah yang tidak seorang pun malaikat atau nabi yang diutus mampu menuntaskannya.*

Jadi, ayat dan hadis Nabi Muhammad Saw ini, menurut Suhraward³, menjadi argumen bahwa jiwa manusia seperti jiwa nabi Muhammad Saw dan para teosof Iluminasi akan mampu mendekti-Nya setelah ia mati.¹⁰⁴⁷

Suhraward³ menyiratkan bahwa jiwa teosof Iluminasionis-lah sebagai jiwa manusia paling sempurna. Ia tidak saja menguasai filsafat diskursif semata namun menguasai tasawuf. Teosof seperti ini memiliki hak atas jabatan khalifah Allah Swt.¹⁰⁴⁸ Ia tidak saja menempuh jalan kaum Peripatetik, tapi ia juga melakukan praktik-praktik spiritual sebagaimana dilakukan oleh sufi-sufi terkemuka, seperti melakukan segala perintah Allah Swt seraya menjauhi segala larangan-Nya, berkhawat, berpuasa, memikirkan cahaya Ilahi dan mengikuti Sunnah Nabi Muhammad Saw.¹⁰⁴⁹ Praktik ini membuat mereka bisa memperoleh iluminasi Ilahi dan keutamaan-keutamaan dari perolehan iluminasi ini.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁷*Ibid*, h. 255.

¹⁰⁴⁸*Ibid*, h. 11-12.

¹⁰⁴⁹*Ibid*, h. 256-259.

¹⁰⁵⁰*Ibid*, h. 155-156, 242-243, 240-241, 252-257.

Mereka akan mampu melihat alam cahaya.¹⁰⁵¹ Sebab itulah, jiwa mereka menjadi sempurna, sehingga ketika jiwa mereka berpisah dari tubuhnya, maka jiwa mereka akan menuju alam cahaya, bahkan mampu mendekatinya.¹⁰⁵²

Mull± ¢adr± menyebut kelompok ini sebagai golongan *Muqarrab-n*. Jiwa golongan ini mampu memasuki alam akal (alam cahaya). Kemampuan ini dikarenakan mereka telah mampu menguasai ma'rifat Ilahi. ¢adr± mengutip sejumlah ayat al-Quran sebagai pendukung pandangannya ini, yakni Q.S. al-Qamar: 55.¹⁰⁵³ Allah Swt berfirman:

مُقْتَدِرٍ مَّلِيكٍ عِنْدَ صِدْقٍ مَّقْعَدٍ فِي

Artinya: Di tempat yang disenangi di sisi Tuhan yang berkuasa.

Kedua. Kelompok jiwa manusia bahagia (*al-su'ad±*). Kelompok ini telah mencapai kemurnian kehidupan. Mereka berasal dari kalangan ahli zuhud. Setelah jiwa terpisah dari tubuh, maka jiwa-jiwa manusia bahagia ini akan segera menuju alam *Mi£±l*. Mereka akan menikmati segala kesenangan. Mereka akan menikmati suara, bau, rasa, daya pendengaran indah, dan segala keinginan akan bisa diwujudkan segera. Mereka akan memperoleh sinar putih cemerang, sehingga mereka tidak akan merasakan kegelapan alam *Mi£±l*. Mereka akan kekal berada di dalamnya.¹⁰⁵⁴ Demikianlah keadaan jiwa-jiwa manusia bahagia ini.

Menurut Suhraward³, seperti dikutip Amroeini, jiwa manusia seperti ini akan tetap berada dalam alam *Mi£±l*, selagi jiwa-jiwa mereka masih belum bisa menyempurnakan *Yikm±h na§ariyyah*.¹⁰⁵⁵ Jadi, karena mereka hanya menguasai *Yikm±h 'am±liyyah* (tasawuf) saja, maka jiwa

¹⁰⁵¹*Ibid*, h. 155-156.

¹⁰⁵²*Ibid*, h. 235.

¹⁰⁵³¢adr±, *Teosofi Islam*, h. 128, 155.

¹⁰⁵⁴Suhraward³, *Yikmat al-Isyr±q*, h. 229-231; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 136; Amroeni, *Suhraward³*, h. 247.

¹⁰⁵⁵*Ibid*, h. 247.

mereka hanya menjadi jiwa manusia bahagia, sehingga mereka hanya menempati alam *Miʿāl*.

Menurut Suhraward³, jika jiwa manusia mampu menguasai dua *ʿikmah* ini, maka Dia-lah pemangku jabatan khalifah Allah Swt atas semesta.¹⁰⁵⁶ Apabila jiwa manusia tersebut mampu menguasai dua *hikmah* itu, maka jiwanya akan menjadi sempurna, sehingga ia akan mampu memasuki alam cahaya, alam lebih tinggi dari pada alam *Miʿāl*, bahkan berada dekat dengan Cahaya Maha Cahaya.¹⁰⁵⁷ Sementara jiwa ahli *ʿikmah* *ʿamalīyah* saja belum sesempurna jiwa manusia penguasa dua *ʿikmah* ini. Apabila jiwa manusia itu hanya menguasai *ʿikmah* *ʿamalīyah* saja, tanpa menguasai *ʿikmah* *naṣariyyah*, maka jiwa manusia itu belum bisa memperoleh jabatan khalifah Allah Swt,¹⁰⁵⁸ sehingga jiwa mereka pasca kematian hanya bisa menempati alam *Miʿāl*, dan tidak akan bisa menuju dan mendekati alam cahaya, apalagi Cahaya Maha Cahaya. Jadi, mereka akan kekal dalam alam *miʿāl* ini, kendati mereka tetap meraih kenikmatan surgawi.¹⁰⁵⁹

Menurut Suhraward³, inilah maksud dari salah satu firman Allah Swt.

لَهُ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتِ

Artinya: “Mereka tidak akan merasakan mati di dalam surga, kecuali mati di dunia (Q.S. al-Dukhan: 56)”.

Ayat ini menurutnya membicarakan bahwa jiwa manusia bahagia seperti ahli zuhud akan masuk ke dalam surga.¹⁰⁶⁰

Mullā ṣadr menyebutkan kelompok ini sebagai golongan kanan (*AiYab al-Yamʿn*). Jiwa golongan ini akan memasuki surga di alam *miʿāl*.

¹⁰⁵⁶*Ibid*, h. 11-12.

¹⁰⁵⁷*Ibid*, h. 235; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 137..

¹⁰⁵⁸*Ibid*, h. 11-12.

¹⁰⁵⁹*Ibid*, h. 229-235.

¹⁰⁶⁰*Ibid*, h. 222.

Mereka bisa memasuki surga karena mereka takut terhadap siksaan akhirat, mengharapkan surga dan ampunan, zuhud terhadap dunia dan luput dari kelezatan dunia. ϕ adr \pm mengutip ayat al-Quran sebagai penopang pandangan ini, yakni Q.S. al-Syura: 7.¹⁰⁶¹

رَبِّ فِيهِ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَنُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا فَرِيقَ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٍ فِي السَّعِيرِ

Artinya: Demikianlah Kami wahyukan kepadamu Al-Quran dalam bahasa Arab, supaya kamu memberi peringatan kepada *Ummul Qura* (penduduk Mekah) dan penduduk (negeri-negeri) sekelilingnya serta memberi peringatan (pula) tentang hari berkumpul (kiamat) yang tidak ada keraguan padanya. Segolongan masuk surga, dan segolongan masuk Jahannam.

Dalam Q.S. al-Waqi'ah: 38, Allah Swt menyebut nama ini.

الْيَمِينِ لِأَصْحَابِ

Artinya: (Kami ciptakan mereka) untuk golongan kanan.

Ketiga. Kelompok jiwa-jiwa manusia celaka (*aiYab syaqaw \pm h*). Kelompok jiwa manusia celaka ini akan mengalami siksaan berat. Pada hari kiamat, mereka akan ditimpakan kegelapan.¹⁰⁶² Jiwa-jiwa manusia celaka seperti ini akan dimasukkan oleh Allah Swt ke dalam neraka. Neraka ini berada di alam *MiL \pm l*.¹⁰⁶³ Ketika jiwa manusia ini berpisah dari tubuh, maka jiwa manusia seperti ini akan dibangkitkan dalam bentuk tertentu, sesuai perilaku ketika masih hidup di dunia. Suhraward³ berkata “sedangkan bagi orang-orang celaka (*aiYab syaqaw \pm h*)...setelah keterlepasan mereka dari raga *barzakh* (tubuh) akan menciptakan sejenis bayangan tentang perilaku mereka berupa bentuk-bentuk terkait (*iu \pm r al-mu'alaq \pm h*)”.¹⁰⁶⁴ Akibat dari perbuatan jahat manusia sewaktu masih

¹⁰⁶¹ ϕ adr \pm , *Teosofi Islam*, h. 155.

¹⁰⁶²Suhraward³, *ikmat al-Isyr \pm q*, h. 230.

¹⁰⁶³*Ibid*, h. 230, 234.

¹⁰⁶⁴*Ibid*, h. 230.

hidup di dunia, ketika memasuki alam *Mi'lad*, ia akan ditimpakan kegelapan. Jin dan setan pun akan menempati alam seperti ini.¹⁰⁶⁵ Mereka akan merasakan panas api neraka. Mereka akan mendapatkan siksaan keras. Sementara itu, mereka mengharapkan rahmad dari Allah SWT, dan meminta agar dihidupkan kembali seperti sedia kala supaya mereka bisa melakukan perbuatan baik. Namun permintaan mereka tidak akan dikabulkan oleh Allah Swt.¹⁰⁶⁶ Demikianlah kondisi jiwa manusia celaka.

Menurut Suhraward³ bahwa kondisi jiwa manusia celaka ini telah dijelaskan oleh Allah Swt. Allah Swt berfirman:

اَلْيَدُوْقُوْا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيْهِمْ نَارًا كَلَّمًا تَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بِدَلَّاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهٗ
اَلْعَذَابُ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَزِيْزًا حَكِيْمًا

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan azab. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Q.S. al-Nisa: 56)".

ذُوْقُوا عَذَابَ وَاَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَاؤَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا اَرَادُوْا اَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا اُعِيْدُوْا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ
نُتِم بِهِ تُكَذِّبُوْنَ النَّارَ الَّذِي دُ

Artinya: Dan Adapun orang-orang yang Fasik (kafir), tempat mereka adalah Jahannam. Setiap kali mereka hendak keluar daripadanya, mereka dikembalikan ke dalamnya dan dikatakan kepada mereka: "Rasakanlah siksa neraka yang dahulu kamu mendustakannya." (Q.S. al-Sajadah: 20)".

يَلِقَالُوْا رَبَّنَا اٰمَنَّا اَنْتَیْنِ وَاَحْيَیْتَنَا اَنْتَیْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوْبِنَا فَهَلْ اِلٰی خُرُوْجٍ مِّنْ سَدٍ

Artinya: Mereka menjawab: "Ya Tuhan Kami Engkau telah mematikan Kami dua kali dan telah menghidupkan Kami dua kali (pula),

¹⁰⁶⁵*Ibid*, h. 230-231, 248.

¹⁰⁶⁶*Ibid*, h. 248.

lalu Kami mengakui dosa-dosa kami. Maka Adakah sesuatu jalan (bagi Kami) untuk keluar (dari neraka)?" (Q.S. al-Mukmin: 11).

أَفَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثَّةٍ

Artinya: Demi Tuhanmu, sesungguhnya akan Kami bangkitkan mereka bersama syaitan, kemudian akan Kami datangkan mereka ke sekeliling Jahannam dengan berlutut. (Q.S. Maryam: 68)".

ثُمَّ يَأْتِي مِنَ الْبُطْحِ مَوْبِقٌ إِنَّ اللَّهَ كَانَ مُنِيبٌ

Artinya: Dan satu suara keras yang mengguntur menimpa orang-orang yang zalim itu, lalu mereka mati bergelimpangan di tempat tinggal mereka (Q.S. Hud: 67).

Menurutnya, ayat-ayat ini menggambarkan kondisi jiwa-jiwa manusia celaka dalam neraka.¹⁰⁶⁷

Dalam kitab *Ikmat al-Isyr*, Suhraward³ menyatakan secara tersirat bahwa jiwa manusia akan menjadi jiwa celaka jika mereka selalu melakukan perbuatan dosa ketika masih hidup di dunia. Mereka tidak pernah menyucikan jiwa mereka dengan cara melatih diri secara spiritual dan kontemplasi,¹⁰⁶⁸ mereka selalu disibukkan oleh indera-indera internal dan eksternal,¹⁰⁶⁹ mereka membangkang dan tidak mau menyembah Allah Swt,¹⁰⁷⁰ tidak menanggapi seruan Nabi Muhammad Saw,¹⁰⁷¹ serta tidak pernah mau mentaati perintah Allah Swt dan menjauhi larangan-Nya serta tidak mau mengikuti Sunnah Nabi Muhammad Saw.¹⁰⁷² Karenanya, mereka tidak memperoleh iluminasi dari cahaya Ilahi sehingga keutamaan-keutamaan dari perolehan cahaya Ilahi ini pun, seperti ketundukan segala materi jiwa dan semesta kepadanya, perolehan ilmu

¹⁰⁶⁷*Ibid*, h. 221-222, 230.

¹⁰⁶⁸*Ibid*, h. 155-156.

¹⁰⁶⁹*Ibid*, h. 236,

¹⁰⁷⁰*Ibid*, h. 247.

¹⁰⁷¹*Ibid*, h. 248.

¹⁰⁷²*Ibid*, h. 256-259.

hakiki,¹⁰⁷³ *maq±m k-n*,¹⁰⁷⁴ pengetahuan hal-hal gaib,¹⁰⁷⁵ dan penyaksian alam cahaya¹⁰⁷⁶ tidak pernah mereka rasakan. Jadilah jiwa mereka sebagai jiwa manusia-manusia celaka.

Jiwa manusia celaka ini, tidak akan mampu merasakan kenikmatan jiwa manusia bahagia dan kenikmatan manusia suci. Mereka tidak akan merasakan kenikmatan surgawi di alam *Mi£±l* seperti yang dirasakan oleh jiwa manusia bahagia, apalagi merasakan kenikmatan menuju alam cahaya dan berada dekat dengan *Al-N-r al-Anw±r* seperti dirasakan oleh jiwa manusia suci. Jadi jiwa manusia celaka hanya akan merasakan kegelapan alam *Mi£±l*, dan segala siksaan bersama para jin dan setan.¹⁰⁷⁷

Mull± ¢adr± menyebut golongan ini sebagai golongan kiri (*Al-Y±b al-Syim±l*). Golongan ini dimasukkan oleh Allah Swt ke dalam neraka karena jiwa mereka telah dikuasai oleh nafsu duniawi dan kenikmatan indrawinya. Mereka akan disiksa dengan siksaan besar dan ditimpa kesedihan abadi dan azab pedih. Ia menyebut pula Q.S. al-Syura: 7 sebagai pendukung ajaran ini.¹⁰⁷⁸

Allah Swt menyebut nama ini dalam Q.S. al-Waqi'ah: 41.

وَأَصْحَابُ الشَّٰمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّٰمَالِ

Artinya: Dan golongan kiri, siapakah golongan kiri itu?.

3. Ganjaran dan Balasan

Suhraward³ mewasiatkan agar umat manusia (umat Islam) mematuhi setiap perintah Allah Swt sembari menjauhi larangan-larangan-Nya. Mereka harus mentaati syari'at agama Islam.¹⁰⁷⁹ Mereka harus

¹⁰⁷³*Ibid*, h. 252-257.

¹⁰⁷⁴*Ibid*, h. 242-243.

¹⁰⁷⁵*Ibid*, h. 240-241.

¹⁰⁷⁶*Ibid*, h. 155-156, 162-165.

¹⁰⁷⁷*Ibid*, h. 299-235.

¹⁰⁷⁸¢adr±, *Teosofi Islam*, h. 155.

¹⁰⁷⁹Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 255.

mengabdikan diri hanya kepada-Nya.¹⁰⁸⁰ Mereka juga harus banyak mendekatkan diri kepada-Nya, mengurangi makan dengan senantiasa berpuasa, berzikir, pasrah dan ikhlas akan segala taqdir-Nya, senantiasa melantunkan ayat-ayat al-Quran¹⁰⁸¹ dan mengingat mati.¹⁰⁸² Mereka harus mengerjakan amal saleh, sabar dalam beribadah, tidak menyekutukan-Nya,¹⁰⁸³ serta mereka harus melatih diri secara spiritual sembari berkontemplasi.¹⁰⁸⁴ Demikianlah wasiat spiritual Suhraward³ dalam kitab *ʿikmat al-Isyr±q*.

Sementara itu, Suhraward³ mengharapkan agar setiap manusia (Muslim) mau menelaah dan mengamalkan sunnah-sunnah Nabi Muḩammad Saw.¹⁰⁸⁵ Mereka harus pula memahami ajaran syariʿat dari Allah Swt kepada Nabi Muḩammad Saw.¹⁰⁸⁶ Mereka harus menanggapi secara serius seruan dari Nabi Muḩammad Saw,¹⁰⁸⁷ yakni agar umat Islam hanya menyembah Allah Swt.¹⁰⁸⁸ Intinya, umat Islam harus banyak mencari tahu tentang rahasia-rahasia Ilahi dari Nabi Muḩammad Saw.¹⁰⁸⁹ Jika setiap umat Islam mampu melaksanakan semua ini secara baik, maka Allah Swt akan memberikan ganjaran besar.

Suhraward³ mengisyaratkan bahwa Allah Swt memberikan ganjaran besar bagi manusia-manusia beriman, baik ganjaran-ganjaran dunia maupun ganjaran-ganjaran akhirat. Ganjaran-ganjaran dunia bagi manusia-manusia beriman adalah sebagai berikut.

- a. Segala jiwa akan tunduk kepada mereka.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁰*Ibid*, h. 257-258.

¹⁰⁸¹*Ibid*, h. 256-257.

¹⁰⁸²*Ibid*, h. 259-260.

¹⁰⁸³*Ibid*, h. 251-252.

¹⁰⁸⁴*Ibid*, h. 145-147.

¹⁰⁸⁵*Ibid*, h. 279.

¹⁰⁸⁶*Ibid*, h. 255.

¹⁰⁸⁷*Ibid*, h. 248.

¹⁰⁸⁸*Ibid*, h. 247.

¹⁰⁸⁹*Ibid*, h. 244.

¹⁰⁹⁰*Ibid*, h. 257.

- b. Mereka akan bisa mengetahui dan memasuki alam cahaya, bahkan para malaikat akan menyambut kedatangan mereka.¹⁰⁹¹
- e. Mereka dido'akan oleh para malaikat agar mereka diberi rahmad oleh Allah Swt, sehingga Allah Swt pun mengabulkan segala do'a mereka.¹⁰⁹²
- f. Segala materi semesta akan tunduk kepada mereka.¹⁰⁹³
- g. Mereka akan ditolong oleh Allah Swt dari pelbagai kejahatan.¹⁰⁹⁴
- h. Mereka akan dianugerahi sebuah *maq±m*, yakni *maq±m k-n*, sebuah kemampuan mewujudkan ide-ide otonom.¹⁰⁹⁵
- i. Mereka akan memperoleh rahasia-rahasia alam gaib.¹⁰⁹⁶

Sementara itu, menurut Suhraward³, manusia Muslim beriman selain diberi ganjaran-ganjaran duniawi, akan diberikan pula ganjaran-ganjaran ukhrawi. Yakni:

- a. Mereka akan dihindari dari tebalnya kegelapan hari kiamat dan bebas dari siksaan api neraka.¹⁰⁹⁷
- b. Allah Swt akan mengangkat mereka ke tingkat penyaksian cahaya, memasuki barisan keagungan, dan Allah Swt menyucikan mereka dengan kesucian-Nya, sehingga mereka selalu berada di sisi-Nya di dalam surga yang penuh kenikmatan.¹⁰⁹⁸
- c. Mereka akan memasuki alam *Mi£±l* dengan penuh kebahagiaan. Surga berada dalam alam ini.¹⁰⁹⁹ Mereka pun disinari sebuah cahaya terang, ketika kebanyakan orang merasakan kegelapan.¹¹⁰⁰ Mereka akan dibangkitkan sebagai manusia seutuhnya, ketika

¹⁰⁹¹*Ibid*, h. 155-156, 255, 244-246.

¹⁰⁹²*Ibid*, h. 250-251.

¹⁰⁹³*Ibid*, h. 252.

¹⁰⁹⁴*Ibid*, h. 250-252.

¹⁰⁹⁵*Ibid*, h. 244.

¹⁰⁹⁶*Ibid*, h. 240-241.

¹⁰⁹⁷*Ibid*, h. 248.

¹⁰⁹⁸*Ibid*, h. 247.

¹⁰⁹⁹*Ibid*, h. 234.

¹¹⁰⁰*Ibid*, h. 230-231.

kebanyakan orang dibangkitkan tidak secara utuh, karena alam ini akan membangkitkan manusia dalam pelbagai bentuk sesuai dengan perilaku mereka di dunia.¹¹⁰¹

Sebaliknya, sebagaimana diisyaratkan Suhraward³, setiap manusia pembangkang Allah Swt dan para nabi-Nya akan memperoleh balasan besar, baik balasan duniawi maupun balasan ukhrawi. Balasan-balasan duniawi ini seperti berikut ini:

- a. Allah Swt akan menghilangkan semua kenikmatan kepada mereka.¹¹⁰²
- b. Allah Swt akan memutuskan rahmad-Nya kepada mereka.¹¹⁰³

Tidak hanya itu, Suhraward³ menyebutkan sejumlah balasan ukhrawi kepada mereka sebagaimana berikut ini:

- a. Mereka akan masuk ke dalam neraka.¹¹⁰⁴
- b. Mereka akan ditimpakan kegelapan pada hari kiamat.¹¹⁰⁵
- c. Mereka akan menjalani kehinaan dengan kepala tertunduk lesu dalam hijab kegelapan.¹¹⁰⁶
- d. Mereka akan segera memasuki alam *mi'ad* setelah kematian menjemput mereka. Allah Swt pun membangkitkan mereka dengan wujud jelek. Karena Dia menciptakan bayangan tentang perilaku buruk mereka. Allah Swt pun akan menimpakan kegelapan murni kepada mereka, sehingga mereka akan selalu merasa kegelapan.¹¹⁰⁷

Jadi, manusia pembangkang risalah Ilahiah tidak saja diberi balasan-balasan duniawi saja, tetapi juga ukhrawi sekaligus.

¹¹⁰¹*Ibid*, h. 221-222.

¹¹⁰²*Ibid*, h. 251.

¹¹⁰³*Ibid*, h. 248.

¹¹⁰⁴*Ibid*, h. 230.

¹¹⁰⁵*Ibid*, h. 248.

¹¹⁰⁶*Ibid*, h. 247.

¹¹⁰⁷*Ibid*, h. 230-231.

H. PENILAIAN TERHADAP PEMIKIRAN SUHRAWARD'

1. Kelemahan dan Kekuatan

Suatu pemikiran secanggih apapun itu sangat dimungkinkan memiliki beberapa kelemahan, baik karena konsep itu sendiri, maupun karena konsep itu kurang dipahami secara baik. Tidak langka bahwa sejumlah kelemahan itu dijadikan sebagai alat untuk menuduh seorang pemikir sebagai sesat. Sebagai seorang pemikir, ajaran Suhraward³ akan mengalami hal serupa. Ada sejumlah kelemahan dari pemikiran Suhraward³ ini, yakni:

Pertama. Kendati sukses mendamaikan filsafat Peripatetik dan Tasawuf, namun Suhraward³ belum maksimal mendamaikan ajaran Iluminasi dengan ajaran Syari'at Islam, baik al-Quran maupun Hadis. Dalam kitab *ʿikmat al-Isyrāq*, mayoritas doktrin Suhraward³ hanya didukung oleh argumentasi rasio dan argumentasi intuitif semata, dan hanya sedikit saja dari ajarannya diberi dukungan Syari'at Islam, baik al-Quran maupun Hadis. Tidak diketahui alasannya secara pasti. Namun agaknya mustahil jika Suhraward³ tidak mampu menyelaraskan ajaran Iluminasinya dengan ajaran Islam, karena diketahui bahwa ia menguasai Syari'at Islam secara baik.¹¹⁰⁸

Namun tampaknya hal ini disebabkan oleh metode filsafat Suhraward³ sendiri. Seperti telah dikemukakan bahwa secara epistemologis, ia hendak mengharmoniskan spiritualitas (tasawuf) dengan rasionalitas (filsafat diskursif).¹¹⁰⁹ Dengan kata lain, ia hanya bertumpu kepada argumentasi rasional, demonstrasi rasional, serta berjuang secara

¹¹⁰⁸Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, h. 195; Ali Dawani, *Islamic Idol* terj. Nainul Aksa dan eka Taurisia (Jakarta: Al-Huda, 2009), h. 329-331; Houtsma, *First Encyclopaedia of Islam*, h. 506-507.

¹¹⁰⁹Nasr, "Syihāb al-Dīn Suhraward³ Maqt-l", h. 373; Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, bagian 1 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), h. 59-61.

keras melawan hawa nafsu dan menyucikan jiwa.¹¹¹⁰ Dengan demikian, metode filsafat Suhraward³ hanya menjadikan rasio dan intuisi sebagai alat (sumber) ilmu, sehingga tidak salah jika ajarannya hanya didukung oleh argumentasi rasional dan intuitif, sedangkan argumentasi wahyu (al-Quran dan Hadis) bukan menjadi alat epistemologis filsafat Iluminasi. Karena itulah, hanya sedikit doktrin-doktrin Suhraward³ diberi dukungan al-Quran dan Hadis.

Sejumlah besar ajaran Suhraward³ memang tidak diberi argumentasi Syari'at Islam. Misalnya, pandangannya tentang zat dan sifat Allah Swt identik;¹¹¹¹ pembagian alam menjadi empat, yakni *al-Anwār al-Qahirah*, *al-Anwār al-Mudabbirah*, *Al'Al*, dan *Barzakhain*;¹¹¹² alam itu qadim;¹¹¹³ penciptaan alam secara emanasi;¹¹¹⁴ para teosof sebagai khalifah Allah Swt;¹¹¹⁵ setiap spesies dunia fisik memiliki cahaya (malaikat) pengatur seperti *Syahriwar*, sebagai cahaya pengatur mineral,¹¹¹⁶ *Murdād*, sebagai cahaya pengatur tumbuh-tumbuhan, *Kurdād*, sebagai cahaya pengatur air, *Urdib³hisyt* sebagai cahaya pengatur api,¹¹¹⁷ *Isfahbad Nasut* (Jibr³l) sebagai cahaya pengatur manusia,¹¹¹⁸ dan *Isfandarmu*© sebagai cahaya pengatur bumi;¹¹¹⁹ Kesemua pandangannya ini sama sekali tidak diberikan dukungan Syari'at Islam.

Demikian pula doktrin Suhraward³ tentang manusia. Misalnya, ia meyakini bahwa setiap manusia tidak berasal dari Allah Swt secara langsung. Sebab ia meyakini bahwa manusia berasal langsung dari

¹¹¹⁰Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, h. 326.

¹¹¹¹Suhraward³, *Hayak³l al-N-r*; Idem, *ikmah al-Isyr±q*, h. 107-123.

¹¹¹²*Ibid*, h. 232.

¹¹¹³*Ibid*, h. 171-174.

¹¹¹⁴Netton, "Unsur-Unsur Neoplatonis," h. 429-448.

¹¹¹⁵Suhraward³, *ikmah al-Isyr±q*, h. 11-12.

¹¹¹⁶*Ibid*, h. 149-150.

¹¹¹⁷*Ibid*, h. 157.

¹¹¹⁸*Ibid*, h. 200-201.

¹¹¹⁹*Ibid*, h. 199-200.

Isfahbad Nasut, yakni Jibr³¹.¹¹²⁰ Bahkan cahaya pengatur manusia ini menghembuskan ruh manusiawi ke dalam raga manusia.¹¹²¹ Ajaran seperti ini tidak diberi dukungan al-Quran dan Hadis oleh Suhraward³.

Sejumlah kecil ajaran Suhraward³ memang telah diberikan dukungan Syari'at Islam. Misalnya pandangannya bahwa Allah Swt mengetahui hal-hal yang bersifat partikular,¹¹²² keberadaan alam cahaya,¹¹²³ kebatilan konsep reinkarnasi para filsuf Timur,¹¹²⁴ setiap jiwa manusia akan dibangkitkan berupa wujud tertentu sesuai amal duniawinya,¹¹²⁵ para nabi dan teosof akan mampu mendekati-Nya,¹¹²⁶ ahli zuhud akan masuk surga dan kaum kafir akan masuk neraka,¹¹²⁷ dan manusia suci akan mampu memasuki alam cahaya semasa hidup di dunia.¹¹²⁸ Hanya ajaran-ajaran ini saja telah diberi dukungan al-Quran dan Hadis oleh Suhraward³.

Kendati demikian, hal demikian tidak berarti mengecilkan peran Suhraward³ sebagai pendiri filsafat Islam sejati. Sebab, mendukung Nasr, bahwa Suhraward³ menjadi pelopor utama penggunaan teks-teks al-Quran dan Hadis sebagai penopang ajaran filsafat.¹¹²⁹ Dengan demikian, setidaknya ia sudah memulai usaha harmonisasi prinsip-prinsip filsafat dengan prinsip-prinsip Syari'at, kendati ia belum memaksimalkan usaha tersebut.

Kelemahan Suhraward³ ini segera ditutupi oleh Mull± ¢adr±, pengulas ajarannya. ¢adr±, sebagai filsuf pendiri aliran *'ikmah al-Muta'aliyah*, telah mampu mengharmoniskan antara sufisme, filsafat, dan

¹¹²⁰*Ibid*, h. 200-201.

¹¹²¹*Ibid*, h. 207.

¹¹²²*Ibid*, h. 150.

¹¹²³*Ibid*, h. 162-165.

¹¹²⁴*Ibid*, h. 218-219.

¹¹²⁵*Ibid*, h. 221-222.

¹¹²⁶*Ibid*, h. 228-235.

¹¹²⁷*Ibid*, h. 230-231.

¹¹²⁸*Ibid*, h. 255.

¹¹²⁹Nasr, *Intelektual Islam*, h. 71.

syari'at.¹¹³⁰ Kendati Suhraward³ sebagai pelopor penggunaan al-Quran dan Hadis sebagai penopang ajaran filsafat, akan tetapi ϕ adr \pm menggunakan pendekatan ini secara lebih baik, karena ia tidak hanya menggunakan ayat-ayat al-Quran dan Hadis Nabi Muhammad Saw, tetapi juga perkataan-perkataan 12 Imam Syi'ah Imamiyah sebagai penopang ajaran filsafat.¹¹³¹ Fenomena ini menunjukkan bahwa filsafat Islam terus direnovasi oleh para filsuf.

Kedua. Suhraward³ cenderung menggunakan istilah-istilah metaforis bahkan non-Islami. Dalam kitab *'ikmat al-Isyr \pm q*, Suhraward³ banyak menggunakan istilah-istilah metaforis bahkan non-Islami, sehingga hal ini membuatnya dituduh sesat oleh para penentangannya. Misalnya, ia menyebut Allah Swt sebagai *N-r al-Anw \pm r*, sementara Q.S. al-Nur: 35 menyebut-Nya sebagai *N-r 'ala N-r*. Al-Gaz \pm l³ tampak lebih Islami, karena ia tetap menggunakan istilah *N-r 'ala N-r* sebagai istilah metaforis bagi Allah Swt.¹¹³² Penggunaan istilah cahaya ini membuat Ibn Taimiyah menuduh Suhraward³ terlalu membesar-besarkan masalah cahaya.¹¹³³

Suhraward³ pun menggunakan istilah metaforis dan non-Islami ketika ia membahas masalah kosmologi. Ia memang cenderung menggunakan terminologi Zoroastrianisme Persia,¹¹³⁴ kendati ia beralasan bahwa terminologi tersebut dianggap sangat cocok mengungkapkan

¹¹³⁰Lihat Rahman, *Filsafat Shadra*, h. 1-22.

¹¹³¹Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mull \pm ϕ adr \pm* , (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 129-130. κ adr \pm bahkan telah menguatkan sejumlah pandangan Suhraward³ dengan argument Syari'at, misalnya pandangan Suhraward³ tentang zat dan sifat Tuhan identik. Sebaliknya, κ adr \pm mengkritik pandangan Suhraward³ tentang keabadian alam karena pandangan ini bertentangan dengan ayat-ayat al-Quran yakni Q.S. 39: 67, Q.S. 39: 68; Q.S. 27: 88, Q.S. 14: 19 dan Q.S. 14: 48. Lihat, κ adr \pm , *Teosofi Islam*, h. 100-101.

¹¹³²Al-Gaz \pm l³, *Misykat Cahaya-Cahaya*, h. 15; Amroeni Drajat, *Filsafat Iuminasi*, (Jakarta: Riora Cipta, 200), h. 54.

¹¹³³Al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, h. 195-199.

¹¹³⁴Nasr, *Science and Civilization*, h. 70.

pemikirannya.¹¹³⁵ Misalnya, ia menggunakan istilah *N-r al-Aqr±b*, *Bahman*, dan *N-r al-Aww±l* sebagai makhluk ciptaan Allah Swt secara langsung.¹¹³⁶ Ia pun memakai istilah-istilah seperti *al-Anw±r al-Qahirah*, *al-Anw±r al-Mudabbirah*, *Mi£al*, dan *Barzakhain* sebagai nama-nama alam sesuai tingkatannya.¹¹³⁷ Dua istilah pertama ditujukan sebagai istilah lain bagi alam malaikat.¹¹³⁸ Beragam istilah ini memang tidak dikenal dalam ajaran agama Islam.

Suhraward³ menyebut sejumlah terminologi asing malaikat-malaikat pengatur dunia fisik. Misalnya, *Syahriwar*, sebagai cahaya (malaikat) pengatur mineral,¹¹³⁹ *Murd±d*, sebagai cahaya pengatur tumbuh-tumbuhan, *Kurd±d*, sebagai cahaya pengatur air, *Urdib³hisyt* sebagai cahaya pengatur api,¹¹⁴⁰ *Isfahbad Nasut* (Jibr³l) sebagai cahaya pengatur manusia,¹¹⁴¹ dan *Isfandarmu©* sebagai cahaya pengatur bumi.¹¹⁴² Selain Jibr³l, semua istilah itu diambil oleh Suhraward³ dari tradisi Persia Kuno.¹¹⁴³

Kecenderungan Suhraward³ ini ternyata menjadi bumerang bagi dirinya, karena para penentangannya menuduh ia secara bermacam-macam. Ia misalnya dituduh sebagai seorang anti Islam dan pelestari Zoroastrianisme,¹¹⁴⁴ panteistik dan monistik,¹¹⁴⁵ eklektis,¹¹⁴⁶ sinkretis,¹¹⁴⁷

¹¹³⁵Bagir, *Buku Saku*, h. 136.

¹¹³⁶Suhrawardi, *Hikmat al-Isyraq*, h. 128-129.

¹¹³⁷*Ibid*, h. 232.

¹¹³⁸Nasr, *Intelektual Islam*, h. 73.

¹¹³⁹Suhraward³, *ikmat al-Isyr±q*, h. 149-150.

¹¹⁴⁰*Ibid*, h. 157.

¹¹⁴¹*Ibid*, h. 200-201.

¹¹⁴²*Ibid*, h. 199-200.

¹¹⁴³Lihat Netton, *All±h Trancendent*, h. 260-268.

¹¹⁴⁴Dikutip dalam Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 140, 243.

¹¹⁴⁵Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, h. 130.

¹¹⁴⁶Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufisme* (New York-London: I.B. Tauris & C.O. Ltd. Publishers, 1992), h. 73,106 ; Idem, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawufterj. Satrio Wahono* (Jakarta: Serambi, 2002), h. 101.

¹¹⁴⁷Ibrahim Madkour, *F³ Falsafah al-Isl±miyah: Man¥aj wa Ta ¯biq-h*, Juz 1 (Kairo: D±r al-Ma'±rif, 1976), h. 57-59.

pelaku bid'ah,¹¹⁴⁸ heretik,¹¹⁴⁹ filosof mistik berbahaya,¹¹⁵⁰ dan penyimpang akidah Sunni.¹¹⁵¹ Dengan demikian, sikap liberal Suhraward³ tersebut membuahkan fitnah terhadap dirinya sendiri.

Ketiga. Suhraward³ sukses mensintesis beragam doktrin sejumlah aliran pemikiran, namun ide-ide aliran non-Islam sangat mendominasi ajaran filsafat Iluminasinya. Dominasi tradisi luar Islam tersebut, misalnya, dapat dilihat dari penggunaan istilah-istilah tertentu bagi ajarannya, seperti telah dikemukakan. Hal tersebut tampaknya lebih disebabkan oleh keyakinan Suhraward³ selama ini bahwa ia meyakini adanya *Perennial Wisdom*. Ia meyakini bahwa kearifan itu bersifat perenial (abadi) dan berasal dari Tuhan kepada para utusan-Nya. Karenanya, ia tidak takut mengambil kebijaksanaan dari tradisi mana pun.¹¹⁵² Inilah agaknya menjadi salah satu alasan dari pernyataan bahwa ajaran-ajaran Suhraward³ didominasi oleh ide-ide tradisi non-Islam.

Seperti telah dikemukakan, ajaran Suhraward³ diramu dari berbagai tradisi umat manusia. Ia dipengaruhi oleh tradisi Islam, misalnya, al-Quran, Hadis, Teologi, Filsafat Peripatetik, dan Tasawuf. Pengaruh tradisi luar Islam, misalnya, dari tradisi Hermetik, tradisi Persia Kuno (Zoroastrianisme dan Mani), tradisi Cina (Budha), Yunani Kuno (Plato dan Aristoteles), dan tradisi India.¹¹⁵³ Kendati diramu pula oleh tradisi Islam, namun ajaran dari tradisi non-Islam seperti begitu mendominasi, misalnya, dominasi istilah-istilah non-Qurani.

¹¹⁴⁸Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, transl. Joel dan Moshe Perlmann (New York: Capricorn Books, 1960), h. 230.

¹¹⁴⁹Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), h. 212-213.

¹¹⁵⁰Malcolm Cameron Lyons dan D.E.P. Jackson, *Saladin: The Politics of the Holy War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), h. 373.

¹¹⁵¹Abu Bakar Aceh, *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta: Ramadhani, 1982), h. 144.

¹¹⁵²Bagir, *Buku Saku*, h. 136.

¹¹⁵³Lihat Suhraward³, *ʾikmah al-Isyr±q*, h. 10-12, 257-259, 155-156; Syahrazur³, *Syarʿ ʾikmah al-Isyr±q*, h. 10-13, 20-22, 385-386, 589-204.

Konsep manusia Suhraward³ sangat dipengaruhi pula oleh tradisi luar Islam, yakni tradisi Yunani Kuno. Misalnya, ia membagi kekuatan jiwa manusia menjadi tiga yakni jiwa tetumbuhan (*al-Nafs al-Nabatiyah*), jiwa binatang (*al-Nafs al-ʿayawaniyah*) dan jiwa rasional (*al-Nafs al-Naʿiqah*).¹¹⁵⁴ Sementara itu, ia membagi indra manusia menjadi dua yakni indra internal¹¹⁵⁵ dan indera eksternal.¹¹⁵⁶ Pandangannya ini diadopsi dari pandangan tradisi luar Islam seperti pandangan Aristoteles, Stoika dan Neo-Platonik.¹¹⁵⁷ Sungguh ironis, Suhraward³ tidak memanfaatkan konsep-konsep Islam tentang manusia agar pandangannya bisa lebih diterima oleh semua kalangan.

Keempat. Ajaran Suhraward³ sangat Persia-centric. Sejumlah sarjana memang menilai ajaran filsuf Iluminasi ini sebagai Persia-centric. Inilah sebab Muhammad Iqbal Lahore menilainya sebagai sufi paling setia terhadap tradisi negerinya.¹¹⁵⁸ Sementara itu, A. Von Kremer menilainya sebagai pelestari kembali ajaran Zoroastrianisme.¹¹⁵⁹ Hal ini disebabkan kecenderungannya menggunakan nama-nama dewa tradisi Persia Kuno sebagai penjaga alam semesta.

Suhraward³ memang menggunakan nama-nama dewa Persia Kuno sebagai nama-nama malaikat penjaga alam.¹¹⁶⁰ Misalnya, *Syahriwar* (malaikat pengatur mineral),¹¹⁶¹ *Murd±d* (malaikat pengatur tumbuh-tumbuhan), *Kurd±d* (malaikat pengatur air), *Urdib³hisyt* (malaikat pengatur api),¹¹⁶² *Isfahbad Nasut* (malaikat pengatur manusia),¹¹⁶³ dan

¹¹⁵⁴*Ibid*, h. 200-206.

¹¹⁵⁵*Ibid*, h. 203-204.

¹¹⁵⁶*Ibid*, h. 208-210.

¹¹⁵⁷Black, "Al-Far±b³", h. 179-192; Inati, "Ibn S³n±", h. 233-243; Rahman, *Kontroversi Kenabian*, h. 35.

¹¹⁵⁸Sir Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac & Co. 46 Great Russell Street W.C, 1908), h. 121-127.

¹¹⁵⁹Dikutip dalam Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 140, 243.

¹¹⁶⁰Nasr, *Intelektual Islam*, h. 70-73.

¹¹⁶¹Suhraward³, *ʿikmah al-Isyr±q*, h. 49-150.

¹¹⁶²*Ibid*, h. 157.

Isfandarmu© (malaikat pengatur bumi).¹¹⁶⁴ Ia malah tidak menggunakan nama-nama malaikat sesuai tradisi Islam seperti Mikail, Israfil, Izrail, Mungkar, Nangkir, Raqib, 'Atid, Malik dan Ridwan.¹¹⁶⁵ Tidak diketahui alasan Suhraward³ lebih memilih nama-nama dewa Persia Kuno dari pada nama-nama malaikat sesuai tradisi Islam.

Ajaran Suhraward³ tentang jiwa manusia juga memiliki sifat Persia-*centris*. Ia misalnya, menyebut malaikat pengatur manusia dengan nama *Isfahbad Nasut*.¹¹⁶⁶ Istilah ini dikenal sebagai istilah Persia Kuno, dan istilah ini diartikan sebagai panglima tertinggi dalam tradisi tersebut.¹¹⁶⁷ Demikianlah sejumlah indikasi kuat bahwa Suhraward³ seorang Persia-*centris*.

Kecuali kelemahan, pemikiran Suhraward³ memiliki kekuatan-kekuatan tertentu. *Pertama*. Suhraward³ telah berhasil mendamaikan antara metodologi aliran filsafat Peripatetik dengan metodologi aliran Tasawuf, ketika kedua aliran pemikiran ini saling menyerang secara intelektual. Para sufi seperti Al-Gazālī³¹¹⁶⁸ dan Ibn 'Arabī³,¹¹⁶⁹ mengkritik metode rasional kaum filosof Peripatetik, sembari menyatakan bahwa metode intuitif sebagai metode paling kuat menemukan kebenaran sejati. Sementara itu, kaum filosof Peripatetik tetap bersikukuh menggunakan silogisme (*qiyās*), argumentasi rasional (*istidlāl aqlī*)³ dan demonstrasi rasional (*burhan aqlī*)¹¹⁷⁰ guna memperoleh kebenaran. Konflik epistemologis ini diselesaikan secara baik oleh Suhraward³. Ia mengajukan pandangan bahwa sebuah kebenaran sejati hanya bisa diperoleh melalui

¹¹⁶³*Ibid*, h. 200-201.

¹¹⁶⁴*Ibid*, h. 199-200.

¹¹⁶⁵Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 65-66.

¹¹⁶⁶Suhraward³, *ʿIkmaḥ al-Isyrāq*, h. 200-201; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 130.

¹¹⁶⁷Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 65-66.

¹¹⁶⁸Lihat Massimo Campanini "al-Ghazali", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003).

¹¹⁶⁹Lihat A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabī*³ (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

¹¹⁷⁰Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam* h. 326.

pengalaman intuitif (ruhani) dengan mengikuti metode tasawuf, namun setelah itu, kebenaran tersebut harus bisa dijelaskan secara filosofis dengan mengikuti metode filsafat diskursif (yakni filsafat Peripatetik).¹¹⁷¹

Kedua. Suhraward³ mampu mengumpulkan doktrin-doktrin filsafat sejak zaman Hermes hingga zaman Islam, bahkan memadukan semua ajaran itu menjadi sebuah sistem pemikiran. Kejeniusan Suhraward³ bisa dilihat dari kemampuannya mengetahui, memahami dan meramu pemikiran sejak zaman dahulu hingga zamannya. Ia mendasari pemikirannya dari zaman pra-Islam; yakni pemikiran Hermes (Nabi Idris),¹¹⁷² Agathadaimon, (Nabi Syi£ bin Adam),¹¹⁷³ Asclepius, murid Nabi Idris,¹¹⁷⁴ Sokrates,¹¹⁷⁵ Phytagoras, Plato, Aristoteles, dan Plotinus,¹¹⁷⁶ Jamasp, Frashaoshtra, Bozorgmehr,¹¹⁷⁷ Kayumarth, Faridun, Kay Khusraw, Zoroastrianisme, Sabeen, Magi,¹¹⁷⁸ para teosof India, dan Buddha;¹¹⁷⁹ hingga zaman Islam abad pertengahan, yakni al-ʿall±j, ʿunn-n al-Miiri, Ab-SaYl al-Tustar³, Ab- Yaz³d al-Bus³am³, al-Gaz±l³,¹¹⁸⁰ al-Kind³, al-Far±b³,¹¹⁸¹ dan Ibn S³n±.¹¹⁸² Ia memahami bahkan mengkritisi secara baik doktrin-doktrin para pemikir ini, kemudian mengkonstruksi pemikirannya berdasarkan kebenaran-kebenaran pemikiran mereka.

Ketiga. Suhraward³ mampu merasionalkan pengalaman ruhaninya secara filosofis, sehingga pengalaman ruhani itu bisa dipahami oleh orang lain. Suhraward³ menyatakan bahwa kebenaran sejati hanya bisa diperoleh melalui pengalaman ruhani melalui tasawuf, namun kebenaran itu harus

¹¹⁷¹Suhraward³, *ʿikmah al-Isyr±q*, h. 10.

¹¹⁷²Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 111.

¹¹⁷³Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr±q*, h. 155-156.

¹¹⁷⁴Amroeni, *Suhraward³*, h. 41.

¹¹⁷⁵Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 32-37.

¹¹⁷⁶Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109, 112.

¹¹⁷⁷Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr±q*, h. 10-11.

¹¹⁷⁸Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 110, 113.

¹¹⁷⁹Suhraward³, *ʿikmat al-Isyr±q*, h. 217-218.

¹¹⁸⁰Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109, 113.

¹¹⁸¹Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 41.

¹¹⁸²Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109.

dikonstruksi secara logis, sehingga ia bisa disampaikan kepada orang lain. Ia berkata “pertama-tama saya tidak memperolehnya (ilmu sejati) dari proses berfikir (filsafat), sebaliknya melalui jalan lain (tasawuf). Hanya kemudian saya mencari bukti-bukti untuknya (secara filosofis).¹¹⁸³ Hal ini tidak seperti kalangan sufi karena mereka tidak bisa merasionalkan pengalaman ruhaninya secara filosofis, bahkan menganggap bahwa argumentasi rasional serapuh kayu lapuk. Konon lagi para filsuf karena mengagungkan akal, melupakan peran intuisi sebagai penyingkap pelbagai hakikat.

2. Urgensi Pemikirannya Bagi Umat Islam

Sebuah ajaran seorang pemikir besar seperti Suhraward³ dipastikan memiliki nilai penting bagi komunitas Muslim, baik zaman Klasik maupun zaman Modern. Sedikitnya, ada tiga urgensi pemikiran Suhraward³ bagi umat Islam Klasik era kehidupan Suhraward³. *Pertama*. Suhraward³ berhasil membela eksistensi filsafat pasca-serangan intelektual al-Gazal³ terhadap filsafat Peripatetik. Umum diketahui bahwa filsafat sangat penting dikembangkan oleh umat Islam. Hal ini dikarenakan dua alasan. *Pertama*. Filsafat dikenal luas sebagai induk ilmu pengetahuan,¹¹⁸⁴ sehingga penguasaan atas tradisi filsafat akan diikuti oleh penguasaan terhadap pelbagai ilmu pengetahuan. Pelbagai ilmu pengetahuan sangat diperlukan oleh masyarakat luas. *Kedua*. Sebuah peradaban besar tidak akan bisa berdiri kokoh jika tidak ditopang oleh kekuatan intelektualitas. Kekuatan ini tidak bisa diwujudkan tanpa filsafat. Osman Bakar, misalnya, menyatakan bahwa kebangkitan peradaban Islam Klasik dikarenakan, salah satunya adalah, suburnya filsafat yang ditujukan kepada pengajaran, kemajuan dan pengembangan

¹¹⁸³*Ibid*, h. 10.

¹¹⁸⁴Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, h. 306-315.

ilmu.¹¹⁸⁵ Mulyadhi Kertanegara menyatakan pula bahwa jalan menuju dan melahirkan renaissance adalah menghimpun dan menerjemahkan serta mengkaji karya-karya filsafat Islam.¹¹⁸⁶ Jadi, filsafat sangat dibutuhkan bagi pembangunan sebuah peradaban besar.

Pada zaman Klasik, filsafat Islam dikritik dari segala penjuru sehingga hal ini hampir membuatnya mati. Al-Gazālī³ dikenal sebagai tokoh utama pengkritik ajaran filsafat Islam. Sedikitnya 20 persoalan metafisika menjadi sasaran kritik Al-Gazālī³. Ia mengklaim bahwa tiga pandangan filsuf membuat mereka menjadi kafir, sementara 17 lagi menjadikan mereka bisa dicap sebagai pelaku bid'ah.¹¹⁸⁷ Tiga pandangan sesat para filsuf tentang metafisika, sehingga keyakinan mereka itu menjadikan mereka sebagai kafir, yakni pandangan mereka tentang kekadiman alam, pandangan mereka bahwa Allah Swt tidak mengetahui hal-hal bersifat *juḥūd*³ (partikular), dan pandangan mereka tentang kemustahilan kebangkitan jasmani.¹¹⁸⁸ Kritikan ini telah memberikan pukulan telak bagi eksistensi filsafat Peripatetik.

Kritikan Al-Gazālī³ membuat tradisi filsafat mengalami kemunduran di dunia Timur. Banyak 'ulama mengharamkan bagi umat Islam mempelajari filsafat. Bahkan berbagai institusi pendidikan Islam tidak mencantumkan mata pelajaran filsafat di dalam kurikulumnya.¹¹⁸⁹ Kritik al-Gazālī³ terhadap konsep metafisika para filsuf Muslim memang memberikan pengaruh besar terhadap kelestarian filsafat Islam di dunia

¹¹⁸⁵Osman Bakar, *Tauhid dan Sains* terj. Yuliani Liputo dan M.S. Nashrullah (Bandung: Pustaka Hidayat, 2008), hlm. 399-340.

¹¹⁸⁶Kertanegara, *Menembus Batas Waktu*, h. 110-125.

¹¹⁸⁷Lihat Al-Gazālī³, *Tahfut al-Falāsifah*, h. 307-308; Ibn Rusyd, *Tahfut al-Tahfut* (Kairo: Dār al-Ma'rif bi al-Miir, 1968).

¹¹⁸⁸Lihat M. 'Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Gazālī³* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 48-50.

¹¹⁸⁹Lihat Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi Dalam Islam* terj. Affandi dan Hasan Asari (Jakarta: Logos Publishing House, 1994); Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam* terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah (Surabaya: Risalah Gusti, 2003); Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Citapustaka Media, 2005).

Timur.¹¹⁹⁰ C. A. Qadir menilai bahwa kritik al-Ghazālī³ ini memberikan pengaruh besar terhadap alam pikiran kaum Muslim. Masyarakat awam meyakini bahwa pemikiran filsafat bukan saja tidak berguna, bahkan anti Islam. Keyakinan ini membuat mereka membatasi bahkan menjauhi kajian-kajian filsafat. Sejak itulah, ortodoksi memperoleh pengaruh kuat di dunia Islam.¹¹⁹¹ Dengan demikian, kritik dari lawan filsafat, seperti kaum tradisional, teolog dan sufi, terhadap metodologi dan ajaran kaum filsuf Peripatetik memang telah memberikan pengaruh besar terhadap keberlangsungan tradisi filsafat Islam masa depan, kendati hal itu tidak membuat filsafat Islam mati.

Kehadiran Suhrawardī³ memberikan nuansa baru bagi filsafat Islam. Ia tidak saja menghidupkan kembali filsafat Peripatetik, namun mengkonstruksi sebuah aliran filsafat baru yakni *ʾikmah Isyrāʿiyyah*. Secara metodologis, ia mengkombinasikan kemampuan intuitif (tasawuf) dan diskursif (filsafat Peripatetik). Bahkan ia mulai secara luas menggunakan teks-teks al-Quran dan hadis sebagai penopang ajaran filsafatnya. Jadi, Suhrawardī³ mulai mensintesis Syariʿat, filsafat Peripatetik dan Tasawuf. Ia telah berhasil membangkitkan kembali tradisi filsafat Islam bahkan menghadirkan corak baru filsafat Islam. Inilah membuat Rahman menyimpulkan bahwa filsafat Islam tidak mati oleh serangan ortodoks al-Ghazālī³, namun ia tetap eksis kendati sifat filsafat Islam berubah total, karena dipengaruhi oleh Tasawuf.¹¹⁹² Dengan demikian, selain berhasil membela eksistensi filsafat rasional, Suhrawardī³ mampu melahirkan filsafat Islam model baru bercorak sufistik.

¹¹⁹⁰Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1999), h. 7.

¹¹⁹¹Lihat C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 104.

¹¹⁹²Rahman, *Islam*, h. 181.

Kedua. Suhraward³ telah memulai melakukan Islamisasi filsafat, karena ia secara ekstensif menggunakan al-Quran dan Hadis sebagai penopang ajaran-ajaran filsafat. Secara historis, filsafat Islam sebelum Suhraward³ dikembangkan oleh para filosof aliran Peripatetik. Aliran ini dikenal sebagai aliran pengharmonis ajaran Islam, Aristotelianisme, dan Neo-Platonisme.¹¹⁹³ Para filosof aliran ini, seperti al-Farabi³ dan Ibn Sina³, meskipun mengambil begitu banyak tema dari al-Quran, dan mengomentari ayat-ayat al-Quran secara filosofis, masih sangat jarang mengutip langsung al-Quran dalam karya-karya filosofis mereka.¹¹⁹⁴ Tidak jarang bahwa sejumlah ajaran filsafat Peripatetik bertentangan dengan Syari'at Islam (al-Quran dan Hadis), sehingga al-Ghazali³ mengkritisi ajaran mereka.¹¹⁹⁵ Jadi, filsafat Peripatetik masih belum mampu menyelaraskan ajaran filsafat dengan doktrin Syari'at Islam.

Kehadiran Suhraward³ menutupi kelemahan serius aliran filsafat Peripatetik tersebut. Setidaknya, ia mulai menyelaraskan ajaran filsafat dengan ajaran Syari'at Islam. Ini dibuktikan oleh kenyataan bahwa ia mulai mengutip secara luas ayat-ayat al-Quran dan Hadis sebagai penopang ajaran filsafat Iluminasinya.¹¹⁹⁶ Nasr sendiri mengakui bahwa Suhraward³ sebagai filsuf Muslim pertama pengguna ayat-ayat al-Quran secara ekstensif dalam karya-karya filsafatnya.¹¹⁹⁷ Fenomena ini akhirnya membuat Fazlur Rahman dan M. Saeed Shaikh menyimpulkan bahwa Suhraward³ sebagai filsuf pendiri filsafat religius.¹¹⁹⁸ Nasr bahkan berani menyimpulkan bahwa Suhraward³ berperan sebagai pengislami tradisi

¹¹⁹³Nasr, *Intelektual Islam*, h. 33.

¹¹⁹⁴Seyyed Hossein Nasr, "al-Quran dan Hadis sebagai Sumber dan Inspirasi", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan, jilid 1 (Bandung: Mizan, 2003), h. 42-48.

¹¹⁹⁵Rahman, *Islam*, h. 131.

¹¹⁹⁶Nasr, "al-Quran dan Hadis", h. 48-49.

¹¹⁹⁷Nasr, *Intelektual Islam*, h. 71.

¹¹⁹⁸Rahman, *Islam*, h. 176-177; M. Saeed Shaikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2006), h. 54.

filsafat, sehingga filsafat Islam dalam makna sejatinya tidak diakhiri oleh kematian Ibn Rusyd, tetapi baru dimulai oleh Suhraward³.¹¹⁹⁹ Dengan demikian, Suhraward³ mulai melakukan Islamisasi filsafat Peripatetik, ditandai oleh harmonisasi ajaran filsafat dan sumber wahyu secara baik, serta penggunaan wahyu sebagai pendukung bagi ajaran-ajaran filsafat, kendati ia masih memulai semua itu sehingga hasilnya belum begitu memuaskan.

Kreasi Suhraward³ ini diikuti oleh para filosof belakangan. Misalnya, Mull± ¢adr±, selain menulis tafsir al-Quran dan tafsir Hadis, menggunakan banyak ayat al-Quran, hadis Nabi Muhammad Saw. dan 12 Imam Syi'ah Imamiyah dalam karya-karya filsafatnya.¹²⁰⁰ Begitu pula Mull± Faidz Kasyan³,¹²⁰¹ ºaba ¯aba'³,¹²⁰² dan Naiir Makarim Syir±z³,¹²⁰³ menulis sebuah karya tafsir bercorak filsafat dan gnosis. Hal ini menunjukkan bahwa usaha para filsuf mengharmoniskan antara ajaran filsafat dan ajaran Syari'at Islam sangat serius, dan tidak salah bila disimpulkan bahwa Suhraward³ berperan sebagai salah satu filsuf pemberi inspirasi bagi Islamisasi filsafat kepada para filsuf Muslim belakangan tersebut.

Ketiga. Suhraward³ relatif sukses menjadi pendamai antar aliran pemikiran. Pada zaman Suhraward³, pelbagai aliran pemikiran saling mengkritik satu sama lain. Kelompok tradisionalis seperti fukaha dan ahli hadis mengkritisi kecenderungan rasionalis dan ajaran para teolog

¹¹⁹⁹Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 103.

¹²⁰⁰Lihat Mull± ¢adr± *Kit±b al-ikmah al-Muta'±liyah f³ al-Asfar f³ al-Aqliyah al-Arba'ah*, Jilid 1-9 (Beirut: D±r Ihya al-Tura£ al-Arabiy, 1981); Nur, *Filsafat Wujud*, h. 129-130.

¹²⁰¹Mull± Fai© Kasyan³, *Kit±b al-¢af³ f³ Tafsir al-Qur±n* (Qom: D±r al-Kit±b al-Islamiyah, 2000).

¹²⁰²ºaba ¯aba'³, *al-M³zan f³ Tafs³r al-Qur±n*, (Beirut: Muassasat al-lami li al-Ma ¯bu'at, 1991).

¹²⁰³Naiir Makarim Syir±z³, *Al-Am£al f³ Tafs³r Kit±b All±h al-Manz³l* (Beirut: Muassasat, 1996), h. 328.

Muslim.¹²⁰⁴ Mereka juga mengkritik metodologi dan ajaran kaum filosof dan kaum sufi, bahkan menyatakan bahwa ajaran para teolog, filosof dan sufi merusak Syari'at Islam.¹²⁰⁵ Sementara itu, para teolog Asy'ariyah mengkritik metode rasional dan ajaran filsafat Peripatetik.¹²⁰⁶ Misalnya, Al-Gazālī³, seorang teolog besar pendukung aliran Asy'ariyah,¹²⁰⁷ menyerang 20 ajaran metafisik kaum Peripatetik.¹²⁰⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī³, teolog Asy'ariyah, mengikuti jejak Al-Gazālī³, mengkritik ajaran kaum Peripatetik.¹²⁰⁹ Sementara itu, seperti kaum teolog, para sufi ikut mengkritisi metode rasional kaum filosof. Al-Gazālī³ sebagai seorang sufi, menyerang metode rasional kaum Peripatetik.¹²¹⁰ Ibn 'Arabī³ mengkritik kaum filosof karena mereka sangat mengandalkan akal sebagai alat peraih kebenaran.¹²¹¹ Jadi, sejarah mencatat bahwa pelbagai aliran pemikiran Islam saling mengkritisi satu sama lain seputar metode meraih kebenaran.

Kehadiran Suhrawardī³ relatif berhasil mengkompromikan beragam metode aliran pemikiran tersebut. Jika kaum sufi mengutamakan metode intuitif, kaum teolog dan filosof mengandalkan metode rasional, dan kaum ortodoks menjadikan teks-teks al-Quran dan Hadis sebagai sumber kebenaran, maka Suhrawardī³ mendamaikan metode semua aliran itu. Secara metodologis, filsafat Iluminasinya menggabungkan cara nalar dan

¹²⁰⁴Lihat Binyamin Abrahamow, *Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

¹²⁰⁵Rahman, *Islam*, h. 138, 156-176, 213.

¹²⁰⁶Nasr, *Intelektual Islam*, h. 210.

¹²⁰⁷Muḥammad Abdurrahman Khan, *Muslim Contribution to Science and Culture: A Brief Survey* (New Delhi: Idarah-i AdAb³iyat-i Delli, 1980), h. 63.

¹²⁰⁸Lihat Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 21-22; Aḥmad Fuad al-Ahwani, "Tahafutul Falasifah Karya al-Gazālī³", dalam Aḥmad Daudy (ed.), *Segi-Segi Pemikiran Falsaf³ Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 65-77.

¹²⁰⁹Nasr, "Syihab al-Dīn Suhrawardī³ Maqt-l", h. 383-396.

¹²¹⁰Lihat Al-Gazālī³, *Bahaya Aliran Sesat dan Upaya Keluar Dari Kesesatan* terj. Marzuki Aqmal (Gresik: Putera Pelajar, 2005).

¹²¹¹A. E. Affifi, "Ibn 'Arabī³", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001), h. 399-400; William C. Chittick, "Ibn 'Arabī³", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 2003), h. 497-507.

cara intuisi dan menyatakan bahwa keduanya saling melengkapi. Nalar tanpa intuisi tidak akan mampu mencapai kebenaran hakiki, dan intuisi tanpa nalar tidak akan bisa mengungkapkan kebenaran secara ringkas dan metodis.¹²¹² Ia pun menggunakan sejumlah doktrin Syari'at Islam sebagai pendukung doktrin-doktrin filsafat Iluminasinya.¹²¹³ Jadi, ia telah mengambil jalan tengah dari pertikaian metodologis antara kaum tradisionalis, teolog, filosof dan sufi, yakni semua metode aliran pemikiran tersebut saling melengkapi satu sama lain guna meraih kebenaran hakiki.

Sementara itu, urgensi pemikiran Suhraward³ bagi umat Islam Modern adalah sebagai berikut. *Pertama*. Pemikiran Suhraward³ mampu mengcounter kekuatan sekuler dari filsafat Barat. Zaman Modern ditandai oleh kemajuan pesat peradaban Barat. Dalam konteks intelektual, peradaban Barat telah melahirkan sejumlah aliran filsafat seperti aliran Rasionalisme, Empirisme, Idealisme, Materialisme, Fenomenologi, Pragmatisme, Positifisme, serta Eksistensialisme.¹²¹⁴ Namun demikian, pelbagai aliran filsafat tersebut memiliki sifat sekuler.

Tragisnya, wacana filsafat Barat begitu mendominasi wacana filsafat Kontemporer. Para intelektual Muslim bahkan sedikit banyak telah dipengaruhi oleh ide-ide sejumlah aliran filsafat Barat tersebut. Padahal, meskipun memiliki sisi positif, ada sejumlah sisi negatif dari ajaran-ajaran filsafat Barat, misalnya dampak sekuler filsafat Barat tersebut terhadap keyakinan umat Islam. Sifat sekuler filsafat Barat muncul sebagai akibat dari pandangan hidup masyarakat Barat, yakni sekularisme. Ini dikarenakan sebuah ilmu dibentuk berdasarkan nilai-nilai budaya, ideologi, dan agama pembentuk sebuah ilmu. Dalam konteks inilah, pandangan sekuler masyarakat Barat membuat filsafat Barat menjadi

¹²¹²Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 38; Hasyim, *Filsafat Islam*, h. 154.

¹²¹³Nasr, *Intelektual Islam*, h. 71.

¹²¹⁴Lihat Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum* (Bandung: Citapustaka Media, 2005), h. 190-221.

sekuler.¹²¹⁵ Dengan demikian, dominasi filsafat Barat terhadap wacana filsafat Kontemporer jelas sangat membahayakan keimanan umat Islam.

Kehadiran filsafat Iluminasi Suhraward³ menjadi cukup penting dewasa ini agar umat Islam mampu mengcounter dominasi kekuatan sekuler filsafat Barat tersebut. Filsafat Iluminasi tidak memiliki sifat sekuler, sebab filsafat jenis ini bercorak religius.¹²¹⁶ Akibat ajaran filsafat Peripatetik ditentang oleh para fukaha, teolog dan sufi, karena dianggap bertentangan dengan Syari'at Islam, maka Suhraward³ mulai menggagas sebuah filsafat Islam berbasis agama. Selain sangat dipengaruhi oleh ajaran tasawuf dan filsafat Peripatetik,¹²¹⁷ ajaran filsafat ini tetap dilandasi oleh sinaran wahyu. Buktinya, selain karya-karya filsafat Iluminasi banyak mengutip teks-teks al-Quran dan Hadis sebagai penopang doktrin-doktrinnya,¹²¹⁸ setelah para filsuf sebelumnya sangat jarang menggunakan keduanya sebagai penopang ajaran filsafat, dan menjadi referensi bagi penulisan karya-karya murni filsafat, Suhraward³ juga mendasari tema-tema ajaran filsafatnya dari tema al-Quran dan Hadis.¹²¹⁹ Oleh karena itu, corak religius filsafat ini membuat aliran filsafat Iluminasi menjadi aliran filsafat alternatif bahkan pengcounter kekuatan filsafat Barat yang sekuler tersebut, sehingga para generasi muda Islam tidak perlu merasa kagum dengan filsafat Barat sebab mereka telah lama memiliki ajaran filsafat ideal, yakni ajaran filsafat berbasiskan ajaran Islam.

Kedua. Pemikiran Suhraward³ bisa dijadikan sebagai pondasi bagi pengembangan konsep Islamisasi Sains. Kemajuan peradaban Barat ditandai oleh penemuan-penemuan Sains dan Teknologi secara besar-besaran. Hasil pengembangan Sains dan Teknologi tersebut tidak saja

¹²¹⁵Mulyadi Kertanegara, *Menyingkap Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 131.

¹²¹⁶Rahman, *Islam*, h. 176-177; Shaikh, *A Dictionary*, h. 54.

¹²¹⁷Rahman, *Islam*, h. 181.

¹²¹⁸Nasr, "al-Quran dan Hadis", h. 48-49.

¹²¹⁹*Ibid*, h. 42-48.

digunakan oleh masyarakat Barat saja, tetapi juga oleh masyarakat Muslim. Kemunduran peradaban Islam membuat umat Islam hanya berperan sebagai konsumen setia produk Barat, sementara bangsa Barat menjadi produsen.

Sains dan Teknologi Modern memang memberikan dampak positif bagi umat Islam, sehingga sikap apresiatif mesti diberikan oleh umat Islam kepada bangsa Barat. Namun hal ini tidak membuat umat Islam menutup diri dari dampak negatif Sains dan Teknologi Barat tersebut, misalnya dampak dan implikasi sekulernya terhadap keyakinan umat Islam. Oleh karena itu, sikap apresiatif harus disertai oleh sikap kritis terhadap produk Barat tersebut.

Harus disadari bahwa Sains dan Teknologi Barat tersebut dilandasi oleh filsafat Ilmu perspektif filsafat Barat. Filsafat ilmu Barat bercorak sekuler, bahkan filsafat ilmu seperti ini sangat mendominasi wacana epistemologi Kontemporer sehingga umat Islam harus mewaspadainya. Misalnya, epistemologi filsafat Barat hanya mengakui indera (aliran Empirisme) dan akal (aliran Rasionalisme) sebagai sumber ilmu, sementara intuisi tidak dipandang begitu penting.¹²²⁰ Konsep ontologi epistemologi filsafat Barat hanya mengakui status ontologis objek-objek fisik sembari menafikan status ontologis objek-objek metafisika (alam gaib). Bahkan epistemologi Barat hanya mengakui observasi dan kalkulasi sebagai metode ilmiah.¹²²¹ Corak epistemologi Barat jelas sangat sekuler, sehingga produk epistemologinya pun menjadi sekuler. Umat Islam harus mampu mengkritisi corak sekuler Sains dan Teknologi Barat, sebab corak itu bisa memberikan dampak negatif bagi keyakinan mereka. Karenanya,

¹²²⁰Lihat Roger Scruton, *Sejarah Ringkas Falsafah Modern Daripada Descartes hingga Wittgenstein* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1989), h. 27-80, 83-140.

¹²²¹Lihat Kertanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, h. 18-63.

ide Islamisasi Sains dan Teknologi menjadi alternatif bagi usaha mengcounter dampak tersebut.

Dalam konteks ini, kehadiran pemikiran Suhraward³ menjadi sangat penting sebagai upaya melapangkan jalan Islamisasi Sains dan Teknologi. Filsafat Iluminasi diyakini bisa memberikan saham bagi usaha tersebut. Seperti dikatakan Mulyadi Kertanegara bahwa Islamisasi Sains dan Teknologi bekerja pada dua level yakni sistem klasifikasi ilmu dan metode ilmiah.¹²²² Level pertama menentukan objek-objek ilmu, sementara level kedua membahas masalah cara memperoleh ilmu sesuai objek-objek ilmu tersebut. Jika Sains Barat hanya mengakui status ontologis objek-objek fisik dan menafikan status ontologis objek-objek metafisika, maka filsafat Iluminasi mengakui keabsahan keduanya, bahkan keduanya memiliki kaitan sangat erat. Hal ini bisa dilihat dari hirarki eksistensi filsafat Iluminasi Suhraward³ bahwa realitas terdiri atas cahaya (alam gaib) dan kegelapan (alam fisik). Secara khusus ia membagi tingkatan realitas menjadi beberapa yaitu *al-N-r al-Anw±r*, *al-Anw±r al-Qahirah*, *al-Anw±r al-Mudabbirah*, *Mi£al*, dan *Barzakhain* (alam fisik).¹²²³ Hierarki ini menunjukkan bahwa filsafat Iluminasi tidak hanya mengakui status ontologis objek-objek fisik (*Barzakhain*) semata, tetapi juga status ontologis objek-objek metafisika (yakni *al-N-r al-Anw±r*, *al-Anw±r al-Qahirah*, *al-Anw±r al-Mudabbirah* dan *Mi£al*). Sementara itu, tidak seperti Sains Barat karena hanya mengakui indera dan akal sebagai sumber ilmu, Suhraward³ meyakini pluralitas sumber epistemologi yakni wahyu, indera, akal, dan intuisi. Dalam konteks metode ilmiah, Suhraward³ tampaknya memiliki pandangan berbeda dari Sains Barat. Seperti telah dikemukakan bahwa Sains Barat hanya mengakui observasi dan kalkulasi sebagai metode ilmiah sebagai akibat dari pengakuan hanya kepada

¹²²²*Ibid*, h. 133-140.

¹²²³Suhraward³, *ikmah al-Isyr±q*, h. 232.

keabsahan status ontologi objek-objek fisik. Namun sebagai akibat keyakinan dari pluralitas ontologis dan sumber ilmu, Suhraward³ meyakini pula pluralitas metode ilmiah seperti metode *Bayan*³ (tafsir), *Tajr³b³* (observasi), *Burh[±]n³* (demonstrasi) dan *Irfan*³ (intuitif). Namun ia lebih mengedepankan penggabungan metode *Irfan*³ dan *Burh[±]n³* sebagai metode paling efektif menghasilkan pengetahuan sejati.¹²²⁴ Dengan demikian terbukti bahwa filsafat Iluminasi Suhraward³ mampu memberikan saham besar bagi proyek besar umat Islam tentang Islamisasi Sains.

Pemikiran Suhraward³ sangat relevan dengan Islam. Ajaran Islam, selain mengakui pluralitas ontologis yakni keabsahan alam fisik dan alam gaib, juga pluralitas sumber epistemologi yakni indera, akal dan hati, dan pluralitas metode epistemologis yakni observasi, silogisme, dan *tazkiyah al-nafs*.¹²²⁵ Dengan demikian, ajaran filsafat Iluminasi tentang epistemologi Islam tidak bertentangan dengan ajaran Syari'at Islam.

Ajaran Islam tidak hanya mengajarkan keabsahan alam fisik, namun juga alam gaib. Allah Swt berfirman:

وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ
الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ.

Artinya: Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan, Dan langit, bagaimana ia ditinggikan? Dan gunung-gunung

¹²²⁴Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, h. 326; Hossein Ziai, *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi*, h. 38, Idem, "Syih[±]b al-D³n Suhraward³: Founder of the Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London-NY: Routledge, 2003), h. 449-451; Mehdi Amin Razavi "The Significance of Suhrawardi's Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination", dalam Leonard Lewishon (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from It's Origins to Rumi (700-1300)*, vol. I (Oxford: One World, 1993), h. 263-267; Mas'oud Oumid, "Epistemologi Suhrawardi dan Allamah Thabathaba'i, dalam al-Huda, Vol. III, No. 9, 2003.

¹²²⁵Murtadha Muthahhari menambahkan lagi satu sumber epistemologi yakni sejarah dan menelaah karya-karya terdahulu sebagai metode epistemologisnya. Lihat Murtadha Muthahhari *Epistemologi Islam* terj. M.J. Bafaqih (Jakarta: Lentera, 2001), h. 72, 86-88; Idem, *Manusia dan Alam Semesta* terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Lentera, 2002), h. 183; Rudhy Hartono "Ilmu dan Epistemologi", dalam Al-Huda, Vol. III, No. 9, 2003.

bagaimana ia ditegakkan? Dan bumi bagaimana ia dihamparkan? (Q.S. al-Gh±syiah: 17-20)

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Artinya: (yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka. (Q.S. al-Baqarah: 3).

Ajaran Islam tidak hanya mengajarkan bahwa indera sebagai sumber epistemologi, tetapi juga akal dan hati sebagai sumber epistemologi. Dengan kata lain, Islam mengakui pluralitas sumber epistemologi. Allah Swt berfirman:

ةَ لَعَلَّكُمْ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ تَشْكُرُونَ

Artinya: Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran (telinga), penglihatan (mata) dan hati, agar kamu bersyukur. (Q.S. al-Nahl: 78)

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: Dan tidak ada seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnya. (Q.S. Yunus: 100)

فَذَاقُوا ثَمْرَ الْإِصْرِ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا نَفَسًا وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّكُلِّ الْفَاسِقِ

Artinya: Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu. (Q.S. al-Syams: 7-9).

Ayat-ayat tersebut, mendukung kesimpulan Muthahhari, telah sekaligus membuktikan bahwa Islam mengakui pluralitas metode epistemologi. Indra sebagai sumber pengetahuan menjadikan observasi

sebagai metodenya. Akal sebagai sumber pengetahuan menjadikan silogisme sebagai metodenya. Sedangkan hati sebagai sumber pengetahuan, menjadikan penyucian jiwa sebagai metodenya.¹²²⁶ Jadi, Islam menolak kesimpulan epistemologi Sains Barat bahwa indra sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan observasi sebagai metodenya, sebab Islam mengajarkan indera, akal dan hati sebagai sumber pengetahuan, sedangkan observasi, silogisme dan penyucian jiwa sebagai metode-metode memperoleh pengetahuan.

3. Kontribusi Pemikirannya Bagi Umat Islam

Sebuah pemikiran tokoh besar diyakini akan memberikan kontribusi bagi kehidupan umat manusia. Dalam konteks ini, pemikiran Suhraward³ diyakini pula memiliki kontribusi bagi kehidupan umat Islam Kontemporer. Berikut ini uraian tentang kontribusi pemikiran pendiri aliran filsafat Iluminasi ini bagi kehidupan umat Islam masa kini:

Pertama. Pemikiran Suhraward³ bisa menjadi model pengembangan konsep Pluralisme perspektif Islam. Istilah Pluralisme ini tidak diartikan sebagai persamaan semua agama atau semua agama memiliki nilai kebenaran dan keselamatan sebagaimana umum diartikan oleh kalangan Pluralis, tetapi ia diartikan sebagai sikap menghargai perbedaan demi meraih kebenaran. Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, tampak bahwa Suhraward³ memiliki sikap pluralis. Sikap pluralis ini ditandai oleh sikap keterbukaan menerima sumber kebenaran dari berbagai aliran pemikiran dan agama. Dalam merumuskan ajarannya, ia mengambil kebenaran-kebenaran dari pelbagai aliran pemikiran dan agama, namun diiringi oleh sikap kritis terhadap pelbagai kesalahan dari aliran-aliran pemikiran dan agama-agama tersebut. Ia mencari kebenaran dari sejumlah aliran pemikiran seperti Teologi Islam, misalnya ajaran Sunni dan Syi'ah;

¹²²⁶Muthahhari, *Epistemologi*, h. 86-87.

Peripatetik Islam, misalnya ajaran al-Kindi³, al-Farabi³ dan Ibn Sina³; filsafat Yunani Kuno, misalnya ajaran Sokrates, Plato, Sokrates, dan Pythagoras; filsafat Hermetik, misalnya ajaran Hermes, Asklepios, dan Agathadaimon; dan filsafat Persia Kuno, misalnya ajaran Jamasp, Frashaostra, Bozorghmehr dan Kay Khusraw. Demikian pula ia melacak kebenaran dari sejumlah agama, misalnya agama Islam (al-Quran dan Hadis), agama Budha, agama Zoroaster, dan agama Mani.¹²²⁷ Sikap ini menunjukkan bahwa Suhraward³ menyadari arti sejarah kemanusiaan secara holistik. Ia meyakini kesinambungan sejarah manusia, kebenaran-kebenaran, dan hikmah-hikmah sepanjang sejarah umat manusia.¹²²⁸ Dengan demikian, Suhraward³ melacak kebenaran dari beragam aliran pemikiran dan kepercayaan, sebab ia meyakini bahwa kebenaran itu satu, abadi, dan tidak terbagi-bagi. Kesadaran menerima kebenaran dari berbagai sumber ini menjadi indikasi kuat dari sikap pluralis, moderat dan liberal tokoh ini.¹²²⁹ Sikap ini diyakini bisa memberikan inspirasi bagi umat Islam Kontemporer ketika mereka hendak mengkonstruksi konsep Pluralisme perspektif Islam.

Kedua. Pemikiran Suhraward³ bisa dijadikan sebagai model bagi pengembangan konsep Multikulturalisme. Dalam kitab *ʿikmah al-Isyrāq*, tampak bahwa Suhraward³ sangat menghargai tradisi dari berbagai kebudayaan umat manusia. Ia merumuskan ajarannya dari tradisi pelbagai kebudayaan dunia. Ia misalnya, mengambil hikmah dari kebudayaan Cina, kebudayaan India, kebudayaan Yunani, kebudayaan Persia, kebudayaan Mesir (Alexandria), kebudayaan Irak (Babilonia), dan kebudayaan Islam. Dalam kebudayaan Cina, ia mengambil hikmah dari ajaran Budha. Ia mengambil hikmah dari ajaran Hindu dalam kebudayaan India. Dalam

¹²²⁷Lihat Suhraward³, *ʿikmah al-Isyrāq*, h. 10-12, 257-259, 155-156; Syahrāzur³, *Syarʿ ʿikmah al-Isyrāq*, h. 10-13, 20-22, 385-386, 589-204.

¹²²⁸Amroeni, *Filsafat Iluminasi*, h. 93.

¹²²⁹Amroeni, *Suhraward³*, h. 39.

kebudayaan Yunani, ia mengambil hikmah dari ajaran Sokrates, Plato dan Aristoteles. Dalam kebudayaan Persia, ia mengambil hikmah dari ajaran Zarathustra, Mani, Jamasp, Frashaostra, Bozorghmehr dan Kay Khusraw. Dalam kebudayaan Mesir, ia mengambil kebijaksanaan dari Hermes, Asklepios, dan Agathadaimon. Sementara dalam kebudayaan Islam sendiri, ia menyerap ajaran Syari'at Islam (al-Quran-Hadis), tradisi Teologi, Peripatetik, dan Tasawuf.¹²³⁰ Sikap menghargai tradisi berbagai kebudayaan ini bukan berarti mengadopsi ajaran-ajaran berbagai kebudayaan tersebut secara utuh, namun disertai oleh sikap adaptasi dan selektif. Dalam hal ini, Suhraward³ hanya mengambil kebenaran-kebenaran dari tradisi kebudayaan-kebudayaan itu, sembari menolak unsur-unsur kesalahannya. Sikap ini jelas mampu memberikan ilham bagi usaha konstruksi terhadap konsep Multikulturalisme perspektif Islam.

Sikap Suhraward³ terhadap perbedaan aliran, agama, dan kebudayaan ini menunjukkan bahwa ia sungguh meresapi perkataan moderat dari Imam Al³ bin Ab³ °alib dan al-Kind³. Imam Al³ bin Ab³ °alib pernah berkata: “Ilmu dan kearifan adalah hak istimewa seorang Muslim sejati. Jika engkau kehilangan keduanya, dapatkan kembali keduanya, sekalipun engkau terpaksa harus mendapatkannya dari orang-orang murtad.”¹²³¹ Ia berkata pula:

Ambillah kearifan dan kebenaran dari siapapun yang bisa engkau ambil kearifan dan kebenarannya, karena seorang murtad sekalipun dimungkinkan untuk memiliki kearifan dan kebenaran. Namun sebelum kearifan dan kebenaran itu sampai di tangan seorang Muslim sejati dan menjadi bagian dari kearifan dan kebenaran, maka kearifan dan kebenaran tersebut kacau eksistensinya di benak orang murtad.¹²³²

¹²³⁰Lihat Suhraward³, *ʾikmah al-Isyr±q*, h. 10-12, 257-259, 155-156; Syahrazur³, *Syarʿ ʾikmah al-Isyr±q*, h. 10-13, 20-22, 385-386, 589-204; Rayyan, *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*, h. 81-120; Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 109-112.

¹²³¹Sayyid Syarif al-Ra«³, *Naʿj al-Balagh* terj. Ilyas Hasan, Jilid 2 (Jakarta: Lentera, 2006), h. 332.

¹²³²*Ibid*, h. 332.

Seorang filsuf Arab, al-Kind³, menguatkan pernyataan tersebut, bahwa:

Kita seharusnya tidak malu untuk mengakui kebenaran dan menerima kebenaran itu dari sumber lain, sekalipun kebenaran itu dibawa kepada kita oleh generasi-generasi sebelum ini dan orang-orang asing. Bagi penemu kebenaran, tidak ada nilai yang lebih tinggi dari kebenaran itu sendiri. Kebenaran itu tidak pernah merendahkan dan melecehkan orang yang mencapainya, justru ia memuliakan dan menjadikan penemu kebenaran itu sebagai orang terhormat.¹²³³

Agaknya semua sikap moderat ini merujuk kepada firman Allah Swt, yakni Q.S. al-Hujarat: 13,

مَكُم عِنْدَ اللَّهِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَأَ
أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Sikap seperti ini sangat dibutuhkan oleh umat Islam kekinian. Para sarjana Muslim Kontemporer sudah semestinya meresapi pernyataan-pernyataan ini sembari mengaktualisasikannya secara nyata. Agaknya, sikap ini sudah menjadi salah satu syarat bagi kebangkitan peradaban Islam masa depan, sebab kebangkitan peradaban Islam Klasik sendiri diilhami oleh semangat pluralis dan moderat ini. Oleh karena itu, sikap fanatik terhadap sebuah tradisi semata mesti diminimalisir, jika tidak ingin mengatakan dihilangkan dari diri setiap ilmuwan.[]

¹²³³Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, h. 31.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan tentang konsepsi Suhraward³ tentang manusia, maka kesimpulan dari pembahasan ini adalah sebagai berikut

1. Dalam kitab *ʾIkmat al-Isyr±q*, Suhraward³ menjelaskan tentang asal usul kehidupan manusia. Menurutnya, bahwa manusia terdiri atas jiwa dan raga. Keduanya memiliki asal-usul tersendiri. Jiwa dan raga manusia tidak berasal secara langsung oleh *N-r al-Anw±r* (Allah Swt). *N-r al-Anw±r* hanya memunculkan (*yaid-r*) satu makhluk saja, yakni *N-r al-Aqrah*. Sementara makhluk-makhluk lain dihasilkan (*Yasl*) secara tidak langsung oleh Allah Swt. namun semua makhluk memperoleh sinar cahaya dari-Nya. *N-r al-Aqrah* menghasilkan (*yaYsil*) cahaya-cahaya Abstrak lain. Setiap cahaya Abstrak menghasilkan cahaya Abstrak lain. Cahaya-cahaya Abstrak ini membentuk tatanan alam cahaya yakni alam cahaya pemaksa, baik alam cahaya pemaksa tinggi/vertikal (*al-Anw±r al-Q±hirah A'l-n*) maupun alam cahaya horizontal (*al-Anw±r al-Q±hirah al-çuriyyah Arb±b Ain±m*); dan alam cahaya pengatur (*al-Anw±r al-Mudabbirah*). Alam cahaya pengatur memunculkan alam *mi£al*. Sementara itu, alam cahaya pengatur menjadi pengawas atas spesies-spesies dunia fisik. Dalam konteks ini, jiwa manusia berasal dari alam cahaya pengatur ini. *Al-Anw±r al-Isfahbadiyyah*, yakni Jibr^{3l}, dikenal sebagai cahaya pengatur manusia. Jibril telah menghembuskan ruh ke raga manusia sehingga manusia memperoleh kehidupan. Alam cahaya pengatur manusia

berperan sebagai pemberi kehidupan bagi manusia. Dengan demikian, ruh dan jiwa manusia berasal dari *al-Anwār al-Isfahbadiyyah*, yakni Jibr³¹.

Sementara itu, raga manusia berasal dari perpaduan sempurna dari ketiga unsur dasar pembentuk alam fisik, yakni tanah, air dan udara, kendati unsur tanah lebih mendominasi. Setelah ketiga unsur dasar ini bercampur, sehingga menghasilkan raga mineral-mineral, tumbuh-tumbuhan dan spesies binatang, maka ketiga unsur ini menghasilkan raga manusia sebagai raga paling sempurna dibanding raga mineral-mineral, tumbuh-tumbuhan dan binatang-binatang.

Setelah raga manusia diciptakan, maka Jibr³¹ meniupkan ruh ke dalam raga manusia. Ruh ini berperan sebagai penghubung antara cahaya *Isfahbad* dengan raga manusia. Jibr³¹ juga memberikan jiwa rasional kepada raga manusia, serta mewarisi daya-daya jiwa tumbuh-tumbuhan, dan binatang. Sebab itulah, manusia disebut sebagai persenyawaan paling sempurna dibandingkan persenyawaan makhluk-makhluk lainnya. Fenomena ini menunjukkan bahwa manusia, baik jiwa maupun raganya, berasal dari cahaya Pengatur manusia yakni Jibr³¹. Jadi, manusia tidak dimunculkan secara langsung oleh *N-r al-Anwār*.

2. Dalam kitab *ʿikmat al-Isyrāq*, Suhraward³ menjelaskan bahwa manusia memiliki sejumlah potensi dalam dirinya. Setiap manusia memiliki indera eksternal dan indera internal. Namun demikian, binatang pun memiliki indera eksternal ini pula. Indera eksternal manusia memiliki lima daya, yakni daya penglihat (mata), daya pendengar (telinga), daya peraba (kulit), daya pencium (hidung), dan daya perasa (lidah). Demikian pula manusia memiliki indera internal, kendati semua kekuatan indera internal berasal dari kekuatan cahaya *Isfahbad*. Sementara itu, manusia memiliki daya-daya jiwa tumbuh-tumbuhan seperti makan, tumbuh, dan reproduksi; dan daya-daya jiwa binatang seperti makan, tumbuh, reproduksi, dan bergerak (marah, nafsu dan birahi). Selain itu, cahaya

pengatur manusia, yakni Jibril (*al-Isfahbad al-Nasut*), memberikan jiwa rasional kepada raga manusia. Inilah potensi-potensi dasar diri manusia.

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ menyatakan bahwa manusia bisa mengalami kesatuan spiritual, yakni ketika manusia menemui diri hakikinya di alam cahaya. Ia mengungkapkan bahwa setiap jiwa manusia memiliki eksistensinya di alam *malak-t* (alam cahaya) sebelum ia memasuki raga. Setelah ia memasuki raga, maka jiwa manusia terbagi menjadi dua yakni satu bagian berada dalam alam *malak-t*, sementara satu bagian lagi memasuki raga manusia. Jiwa manusia merasa tidak nyaman berada dalam tubuh manusia. Ia merasa asing bahkan tersiksa hidup di dalam alam fisik. Manusia itu akan bahagia jika ia menemukan cahaya pengaturnya dalam alam *malak-t* (alam cahaya). Agar manusia menemukan cahaya pengaturnya (kesatuan spiritual), maka manusia itu harus mengikuti jalan teosofi Iluminasi Suhraward³.

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ menjelaskan bahwa setiap manusia mampu menjadi manusia sempurna jika setiap manusia mampu mengembangkan daya intuisi dan daya intelektualnya secara sintesis. Menurutnya, manusia sempurna itu adalah para teosof Iluminasi, yakni filsuf penggabung teosofi dan filsafat diskursif. Suhraward³ menjamin bahwa dunia akan menjadi damai jika dunia dipimpin oleh manusia sempurna seperti ini. Sebaliknya, dunia tidak akan damai jika manusia seperti ini tidak diberi kekuasaan atas dunia. Teosof Iluminasi ini bahkan berhak menyandang gelar khalifah Allah Swt.

Dalam kitab *ʾikmat al-Isyr±q*, Suhraward³ menjelaskan bahwa manusia memiliki sejumlah kewajiban. Secara berurutan, setiap manusia dibebani kewajiban mentaati Allah Swt, para nabi dan para teosof. Umat manusia akan mendapatkan keuntungan besar jika mereka mentaati ketiganya, dan kerugian besar jika mereka tidak mentaati ketiganya.

3. Dalam kitab *ʿikmat al-Isyr*³, Suhraward³ mengemukakan tentang akhir kehidupan manusia. Suhraward³ menolak pandangan sejumlah filsuf bahwa setelah berpisah dari tubuhnya, jiwa manusia pendosa akan mengalami gerak menurun (reinkarnasi) ke jasad-jasad makhluk-makhluk selain manusia, yakni makhluk-makhluk lebih rendah. Jadi, jiwa manusia pendosa itu akan berpindah tempat, dari fisik manusia ke fisik binatang. Menurut keyakinan Suhraward³ bahwa ketika jiwa manusia pendosa itu berpisah dari tubuhnya, maka ia tidak lagi memiliki raga di dunia fisik. Ia akan menuju alam non fisik. Jadi, setiap jiwa manusia akan melakukan gerakan menaik menuju alam lain, baik alam *miʿl* maupun cahaya. Ketika seorang manusia sering melakukan perbuatan jahat, maka jiwa itu akan memasuki alam *mits*. Mereka dikenal sebagai orang-orang celaka (*aiʿab syaqaw*). Suhraward³ meyakini bahwa jiwa manusia tidak akan berbentuk seperti manusia lagi, namun ia akan berubah bentuk menjadi bentuk tertentu sesuai perilaku mereka semasa masih hidup. Sebaliknya, ketika jiwa manusia tidak dipaksa oleh kesibukan-kesibukan jasadi, bahkan ia memiliki kerinduan lebih besar terhadap alam cahaya dari pada kerinduan terhadap substansi gelap, maka pada saat jiwa berpisah dari raganya, jiwa ini akan menuju alam cahaya murni bahkan ia akan bisa semakin dekat dengan sumber segala cahaya, yakni *Al-N-r al-Anw*^r. Inilah doktrin reinkarnasi Suhraward³. Dalam doktrin reinkarnasi Suhraward³, jiwa manusia tidak bisa mengalami gerak menurun seperti itu, namun jiwa manusia akan mengalami gerak menaik, yakni dari jiwa manusia menuju alam cahaya. Fenomena ini bisa saja terjadi ketika manusia masih hidup maupun ketika jiwa dan raga manusia telah saling memisahkan diri (mati).

Dalam kitab *ʿikmat al-Isyr*³, Suhraward³, ketika manusia mengalami kematian, maka kondisi jiwa mereka tidak sama. Sebab amal perbuatan mereka menentukan kondisi hidup mereka. Bahwa orang-orang celaka

(*al-syaqawah*) akan memasuki alam *mal*, namun mereka menempati neraka. Sementara orang-orang bahagia seperti kalangan ahli zuhud akan memasuki alam *mitsal*, namun mereka memperoleh kenikmatan surgawi. Tetapi para nabi dan teosof akan memasuki alam cahaya murni, bahkan mereka akan mampu mendekati Cahaya Maha Cahaya.

Dalam kitab *ʿikmat al-Isyrat*, Suhraward³ menjelaskan bahwa manusia akan memperoleh ganjaran dan balasan, tidak saja di dunia tetapi juga di akhirat. Ketika manusia mentaati perintah Allah Swt dan menjauhi segala larangan-Nya, mengikuti sunnah Nabi Muhammad Saw, serta menjadikan perkataan para teosof sebagai pegangan hidup, maka mereka akan mendapatkan ganjaran duniawi maupun ukhrawi. Sebaliknya, jika manusia membangkang kepada ketiganya, maka mereka akan mendapatkan balasan duniawi maupun ukhrawi.

4. Pemikiran Suhraward³ dalam *ʿikmat al-Isyrat* bisa diberikan penilaian sebagai berikut. *Pertama*. Pemikirannya memiliki sejumlah kelemahan dan kekuatan. Kelemahannya adalah bahwa ia belum maksimal mendamaikan ajaran filsafat Iluminasinya dengan ajaran Syari'at Islam secara sempurna, kecenderungannya menggunakan istilah-istilah metaforis bahkan non-Islami, dominasi ide-ide non-Islam terhadap pemikirannya, dan pemikirannya bercorak Persia-centric. Sementara itu, kekuatannya seperti kesuksesannya mendamaikan metodologi aliran filsafat Peripatetik dengan metodologi aliran tasawuf, kemampuannya mengumpulkan dan memadukan doktrin-doktrin filsafat sejak zaman Hermes hingga zaman Islam, dan kemampuannya merasionalkan pengalaman ruhaninya secara filosofis. *Kedua*. Pemikirannya memiliki sejumlah urgensi bagi umat Islam seperti kesuksesannya membela eksistensi filsafat pasca-serangan intelektual al-Gazal³ terhadap filsafat Peripatetik, kesuksesannya mengislamisasikan filsafat Peripatetik,

pendamai dari konflik antar pemikiran, penghadang dominasi kekuatan filsafat Barat dan Sains Modern sekuler. *Ketiga*. Pemikirannya memiliki kontribusi bagi umat Islam seperti model bagi pengembangan konsep Pluralisme dan Multikulturalisme perspektif Islam.

B. SARAN-SARAN

Sebagai uraian akhir, ada sejumlah saran layak dikemukakan, yakni:

1. Para sarjana Indonesia hendaknya mulai menggalakkan penelitian tentang pemikiran filsafat Iluminasi Suhraward³ sebab penelitian tentang tokoh ini masih minim sekali dilakukan oleh para sarjana Indonesia. Penelitian terhadap pemikirannya sangat penting dilakukan karena aliran filsafatnya menjadi aliran filsafat Islam terbesar setelah teologi, filsafat Peripatetik, tasawuf/'irfan, dan *Hikmah Muta'aliyah*. Cakrawala pemikiran Suhraward³ sangat luas, sehingga lahan penelitian tentang pemikiran pendiri aliran filsafat Iluminasi sangat luas. Lingkup pemikiran Suhraward³ mencakup teologi seperti pembahasan masalah tuhan (*tauḥīd*), kenabian (*nubuwwah*), dan hari akhir (*ma'ād*); tasawuf seperti pembahasan tentang suluk dan kesatuan spiritual; dan filsafat seperti ontologi cahaya, epistemologi, logika, filsafat alam, psikologi, pendidikan, dan politik. Inilah sejumlah pemikiran Suhraward³ yang masih perlu digarap secara serius oleh sarjana-sarjana Indonesia.
2. Penelitian terhadap pemikiran Suhraward³ meniscayakan penguasaan atas dua bahasa intelektual dunia Islam yakni bahasa Arab dan bahasa Persia. Sebab tokoh ini menulis buah fikiran ke dalam kedua bahasa ini. Penelitian terhadap pemikiran Suhraward³ tidak akan menjadi sempurna tanpa disertai oleh penguasaan sempurna terhadap kedua bahasa ini. Sebab itu, sebelum seorang sarjana meneliti tentang pemikiran Suhraward³, maka ia diwajibkan menguasai kedua bahasa tersebut secara sempurna.

3. Pemikiran Suhraward³ dipandang mampu memberikan kontribusi besar bagi pengembangan Sumber Daya Manusia Indonesia, sehingga penerjemahan semua karya-karyanya ke dalam bahasa Indonesia mutlak diperlukan agar masyarakat non-akademis—oleh karena tidak menguasai bahasa Arab dan bahasa Persia—bisa mengakses pemikiran-pemikiran Suhraward³ secara langsung. Penerjemahan atas sejumlah karyanya telah pernah dilakukan oleh sejumlah penerjemah Indonesia, namun hasil terjemahan mereka masih belum sempurna, karena redaksi bahasa cukup rumit, sehingga pembaca sulit memahami pemikirannya secara baik dan benar. Karena itu, revisi secara kontinyu terhadap hasil terjemahan itu masih perlu dilakukan oleh para penerjemah Indonesia. Sebelum para penerjemah itu menerjemahkan karya-karyanya, penerjemah itu harus menguasai terlebih dahulu pemikiran-pemikiran Suhraward³, agar kesalahan penerjemahan bisa dielakkan.

Sejumlah sarjana seharusnya membentuk Pusat Studi Suhraward³. Pusat studi ini diharapkan dapat melakukan pengkajian serius terhadap pemikiran Suhraward³, sembari mempublikasikan hasil-hasil penelitian itu baik dalam bentuk jurnal, buku, CD, maupun wibe site. Pusat studi seperti ini bisa pula membentuk sebuah lembaga pendidikan Islam perspektif filsafat Iluminasi Suhraward³, agar gagasan-gagasan Suhraward³ bisa diaplikasikan oleh para tenaga pengajar lembaga pendidikan tersebut. Harapannya, hasil lulusan lembaga pendidikan Islam tersebut bisa mencitrakan sosok seperti Suhraward³.[] *Wa All±hu ‘Alam bi al-±aw±b.*

DAFTAR PUSTAKA

- Allen, Roger. *An Introduction to Arabic Literatur*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Ali, Sayyid Ameer. *The Spirit of Islam*. Selangor: Thinker Library SDN. BHD, 1996.
- Ammar, Hasan Abu. *Akidah Syi'ah Seri Tauhid*. Jakarta: Yayasan Mulla Shadra, 2002.
- Ar, Farid al-D³n. *Tadhkarat Ul-Auliya (Memoirs of Saints)*. Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1993.
- _____. *Muslim Saints and Mystics*. trans. A.J. Arberry, Selangor: Thinkers Library, 1996.
- _____. *Kisah-Kisah Sufi Agung*. terj. Yudi. Jakarta: Pustaka Zahra, 2005.
- Aceh, Abu Bakar. *Sejarah Filsafat Islam*. Jakarta: Ramadhani, 1982.
- Adrongi. *Filsafat Alam Semesta*. t.t: Cv. Bintang Pelajar, 1986.
- Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arab*³. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Ranir*³ *and the Wuj-diyah of 17th Century Aceh*. Singapore: MBRAS, 1966.
- _____. *A Commentary on the 'ujjat al-ϕidd³q of N-r al-D³n al-Ranir*³. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- _____. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1990.
- Arberry, A. J. *Aspects of Islamic Civilization: As Dipected in the Original Texts*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1964.
- Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: 'Arasy, 2005.
- Bagus, Loren. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Baha al-D³n. *The Life of ϕalad³n (1137-1193)*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Far±b³, al-Gha©±l³, dan Qu³b al-D³n al-Syir±©³*. terj. Purwanto Bandung: Mizan, 1997.
- Bakker, Anton, dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Baldick, Julian. *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*. terj. Satrio Wahono Jakarta: Serambi, 2002.
- _____. *Mystical Islam: An Introduction to Sufisme*. New York-London: I.B. Tauris & C.O. Ltd. Publishers, 1992.
- _____. "Persian Sufi Poetry up to the Fifteenth Century" dalam G. Morrison

- (ed.), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*. Leiden: E.J. Brill, 1981.
- _____. "Medieval Sufi Literatur in Persian Prose", dalam G. Morrison (ed.), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*. Leiden: E.J. Brill, 1981.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Brockelmann, Carl. *History of the Islamic Peoples*. terj. Joel dan Moshe Perlmann New York: Capricorn Books, 1960.
- Bruijn, J.T.P. de. *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*. Surrey: Curzon Press, 1997.
- Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrin*. trans. D.M. Matheson Lahore: S.H. M. Ashraf, 1973.
- Black, Deborah L. "al-Farabi", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, 2003.
- Bakker, J.W.M. *Sejarah Filsafat dalam Islam*. Yogyakarta: Kanisius, 1978.
- Chittick, William C. "Ibn 'Arab", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, 2003.
- Chodjim, Achmad. *Syekh Siti Jenar: Makna Kematian*. Yogyakarta: Serambi, 2003.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Drajat, Amroeini. *Filsafat Illuminasi: Sebuah Kajian Terhadap Konsep Cahaya Suhraward³*. Jakarta: Riora Cipta, 2001.
- _____. *Suhraward³: Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Ernst, Carl W. *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston-London: Shambhala, 1997.
- al-Farabi, Ab- Nair. *Kitab Ara' Ahlu al-Mad³nah al-Fa³ilah*. Cet. 2 Beirut: Dar al-Masyriq, 2002.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*. terj. Zaimul Am Bandung: Mizan, 2001.
- _____, "Philosophy and Theology from the Eighth Century C.E. to the Present", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1999.
- _____, "Filsafat dan Teologi dari Abad ke 8 M Sampai Sekarang", dalam John L. Esposito (ed.), *Sains-Sains Islam*. terj. M. Khoirul Anam Depok: Inisiasi Press, 2004.
- al-Faruqi, Isma'il R, dan Lois Lamya' al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
- al-Ga³ali. *Tahfut al-Falsafah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966.
- _____. *Misykat Cahaya-Cahaya*, terj. Haidar Bagir. Bandung: Mizan, 1993.

- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam*. terj. Ghufroon A. Mas'adi Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.
- Gabrieli, Francesco. *Arab: Historians of the Crusades*. trans. E.J. Costello London-Melbourne-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Gibb, Hamilton A.R. *Studies on the Civilization of Islam*. AS: Beacon Press, 1962.
- Habil, Abdurrahman. "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.). *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987.
- Hadiwijoyo, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hanafi, A. *Pengantar Filsafat Islam* Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Jakarta: P.T. RajaGrafindo Persada, 2002.
- _____. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* Medan: Istiqamah Mulya Press, 2006.
- Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: Tinta Mas, 1986.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present* London: The Macmillan Press Ltd., 1974.
- _____. *History of the Arabs*. terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi Yogyakarta: Serambi, 2005.
- _____. *Dunia Arab* terjemahan Usuludin Hutagalung dan G.D.P Sihombing Bandung: Sumur Bandung, t.t.
- Hawi, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Thufayls Hay bin Yaqzan*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Hofmann, Murad W. *Menengok Kembali Islam Kita*. terj. Rahmani Astuti Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: Massachusetts, 1991.
- Houtsma, M.Th. et. all. *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*. Leiden-New York-Kobenhaun-Koln: E.J. Brill, 1987.
- Husaini, Moulvi S. A. Q. *Ibn Arab³: The Great Muslim Mystic and Thinker*. Lahore: S. H. Muhammad Ashraf, 1977.
- Ibn Rusyd. *Tah±fut al-Tah±fut*. Kairo: D±r al-Ma'±rif bi al-Miir, 1968.
- _____. *Fail al-Maqal f³ ma Baina al-±ikmah wa al-Syari'ah min al-Ittiial*. Kairo: D±r al-Ma'±rif, 1972.
- Inati, Shams. "Ibn S³n±", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, 2003.
- Isa, Ahmad. *Tokoh-Tokoh Sufi: Tauladan Kehidupan Yang Saleh*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.
- Iqbal, Sir Muhammad. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac & Co. 46 Great Russell Street W.C, 1908.

- _____. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2005).
- Jafri, S.H.M. "Twelve-Imam Shi'ism" dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987.
- Al-Jabiri, Mohammed 'Abed. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. terj. Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- _____. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Khan, Muhammad Abdurrahman. *Muslim Contribution to Science and Culture: A Brief Survey*. New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980.
- Khan, Khan Sahib Khaja. *Studies in Tasawuf*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1978.
- al-Kulain³, Ab³ Ja'far MuYammad ibn Ya'k-b. *Uiul al-K±f³*. Beirut: Ma'ususah al-A'lami li al-Ma'bu'at, 2005.
- Labib, Muhsin. *Mengurai Tasawuf, Irfan, dan Kebatinan*. Jakarta: Lentera, 2004.
- _____. *Jatuh Cinta: Puncak Pengalaman Mistis*. Jakarta: Lentera, 2004.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam*. terj. Amin Abdullah Jakarta: Rajawali, 1989.
- _____. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Lewis, Bernard. *The Midle East*. London: A Phoenix Paperback, 2000.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *Pengantar Filsafat Umum* Medan: IAIN Press, 2001.
- Lyons, Malcolm Cameron, dan D.E.P. Jackson. *Saladin: The Politics of the Holy War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Madkour, Ibrahim. *F³ al-Falsafah al-Isl±miah: Manhaj wa Ta'±biquh*. Juz 1-2, Kairo: D±r al-Ma'±rif bi Miir³, t.t.
- _____. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*. terj. Yudian W. Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Massignon, Louis. *±all±j: Mystic and Martyr*. transl. Herbert W. Mason Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Mason, Herbert W. *al-±all±j*. Surrey: Curzon Press, 1995.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*. terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah Bandung: Mizan, 1997.
- _____. "The Angels". dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad, 1987).

- _____. dan William C. Chittick. *The Vision of Islam*. Minnesota: Paragon House, 1994.
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam Tentang Jagat Raya*, terj. Ilyas Hasan. Jakarta: Lentera, 2002.
- _____. *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husein al-Habsy, dkk. Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- _____. *Manusia Seutuhnya* terj. Abdillah Hamid Ba'abud. Bangil: YAPI, 1995.
- _____. *Tema-Tema Pokok Na'ij al-Balaghah* terj. Arif Mulyadi. Jakarta: Al-Huda, 2002.
- Mohaghegh, Mehdi, (ed.). *Al-Bashar al-Hadi Ashar lil 'Allama al-'Ill*³. Tehran: Tehran University Press, 1986.
- Najeebabadi, Maulana Akbar Shah Khan. *History of Islam*, vol. 3. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- _____. "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. London-NY: Routledge, 2003.
- _____. (ed.). *Ensiklopedi Spiritualitas Islam: Manifestasi*. terj. M. Solihin, dkk Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*. terj. Achmad Maimun Syamsudin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2005.
- _____. *Science and Civilization in Islam*. New York: Mentor Books, 1970.
- _____. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: Harpercollins, 2002.
- _____. *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1996.
- _____. *Sufi Essays*. Chicago: ABC International Group, Inc, 1999.
- _____. "God", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987.
- _____. "The Cosmos and the Natural Order", Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987.
- _____. "Shihab al-Din Suhraward³ Maqt-l", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1. Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001.
- _____. "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, 2003.
- _____. "Fakhr Al-Din Ra³", dalam M.M.Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2001.
- _____. "Mull³ qadira: his Teachings", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London-New York:

- Routledge, 2003.
- _____. & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. London-NY: Routledge, 2007.
- _____, dan J. Matini. “Sastra Persia”, dalam dalam S. H. Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Mizan. Bandung: Mizan, 2002.
- Nasution, Hasan Bakti. *ʾIkmah Mutaʿaliyah: Pengantar Filsafat Islam Kontemporer*. Bandung: Citapustaka Media, 2006.
- Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
- Netton, Ian Richard. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. England: Curzon Press, 1994.
- _____. *A Popular Dictionary of Islam*. Surrey: Curzon Press, 1992.
- _____. *al-Farabi and his School*. London: Routledge, 1992.
- _____. “Unsur-Unsur Neoplatonis Filsafat Illuminasi Suhrawardi: Filsafat sebagai Tasawuf”, dalam S. H. Nasr (ed.), *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan*, terj. Ade Alimah, dkk Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Nazir, Muhammad. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Nicholson, Reynold A. *Mistik Dalam Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1998.
- Noer, Kausar Azhari. *Ibn Arabi: Wahdatul Wujud Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- O’Collins, Gerald, dan Edward G. Farrugia. *Kamus Teologi*, terj. Suharyo. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Oumid, Mas’oud, “Epistemologi Suhrawardi dan Allamah Thabathaba’i, dalam al-Huda, Vol. III, No. 9, 2003.
- Palacios, Miguel Asin. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*. Leiden: E.J. Brill, 1978.
- Penerbit ISLAMIKA. “Pengantar Penerbit”, dalam Suhrawardi³, *ʾIkmah al-Isyraq*, terj. Muhammad Al-Fayyadh. Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003.
- Al-Razi³, Sayyid Syarif. *Naẓẓ al-Balaghah* terj. Ilyas Hasan. Jakarta: Lentera, 2006.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rachman, Budhy Munawar, dan Ihsan Ali Fausi. “Filsafat Islam: Tradisi dan Masa Depan” dalam *Ulumul Quran*, Vol. 1. 1989.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1992.
- Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Razavi, Mehdi Amin. “The Significance of Suhrawardi’s Persia Sufi Writings in the Philosophy of Illumination”, dalam Leonard Lewishon (ed.). *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*, vol. I. Oxford: One World, 1993.

- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. New York: Humanity Books, 1999.
- Rayyan, Muḡammad ‘Al³ Ab-. *Uiul Falsafah Isyr±qiyyah*. Beirut: D±r al-°alabah al-‘Arab, 1969.
- Syahrzur³, Syams al-D³n. *SyarḢ ±ikmat al-Isyr±q*. Tehran: Institut for Cultural Studies and Research, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimentions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- _____, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- ±adra, Mull±. *Teosofi Islam* terj. Irwan Kurniawan. Bandung: Pustaka Hidayah, 2005.
- _____. *Kit±b al-±ikmah al-Muta’±liyah f³ al-Asfar f³ al-‘Aqliyah al-Arba’ah*, Juz VIII. Beirut: D±r Ihya al-TuraḢ al-‘Arabiy, 1981.
- Sharif, M. M (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. 1-2. Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2001.
- S³n±, Ibn. *‘Uyun ±ikmah*. Beirut: Dar al-Qalam, 1980.
- _____, “Aqşam Al-‘Ul-m Al-Aqliyah”, dalam Abdullah bin Muqaffa, *Ras±il ‘Ilmiyyah*. Beirut: Dar Najah, t.t.
- Siregar, A. Rivai. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Smith, Margaret. *Mistisisme Islam & Kristen: Sejarah Awal dan Perkembangannya*, terj. Amroeini Drajat. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- _____. *al-Ghaz±l³ the Mystic*. Lahore: Kazi Publication, 1944.
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- Suhraward³. *Kitab Talw³Ḣ±t*, dalam Henry Corbin (ed.). *Majmu’ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Jilid 1. Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H).
- _____. *Al-Muqawwam±t*, dalam Henry Corbin (ed.). *Majmu’ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Jilid 1. Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H).
- _____. *Kitab al-Masy±ri’ wa al-Mu’±raḢ±t*, dalam Henry Corbin (ed.). *Majmu’ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Jilid 1. Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H).
- _____. *±ikmat al-Isyr±q*. dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu’ah Muiannafat Syaikh Isyr±q*, Jilid 2. Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H).
- _____. *±ikmah al-Isyr±q*. terj. Muhammad Al-Fayyadh. Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003.
- _____. *Altar-Altar Cahaya (Hayak±l al-N-r)*, terj. Zaimul Am. Yogyakarta: SERAMBI, 2003.
- Al-Sulam³, Ab³ Abdurrahman. *°abaq±t ±ufiyyah*. Kairo: al-Nasyr Maktabah

- al-Khanaj³, 1986.
- Sells, Michael A. (ed.). *Early Islamic Mysticism*. New York-Mahwah: Paulist Press, 1996.
- Qadir, C. A. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.
- Sharif, M.M, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2001.
- Al-Taftazani, Abu Wafa al-Ghanimi. *Sufi Dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar Tentang Tasawuf*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Tebba, Sudirman. *Syaikh Siti Jenar: Pengaruh al-³all[±]j di Jawa*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2006.
- ‘Umaruddin, M. *The Ethical Philosophy of al-Gha³l[±]*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.
- _____, "Suhraward³ Maqtul's Philosophical Position According to the Works of His Youth" dalam M. ‘Umaruddins. *Some Fundamental Aspects of Imam Ghazzali's Thought*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2005.
- Walbridge, John Tuthil. *The Philosophy of Qu³ṭb al-D³n Shiraz³: A Study in the Integration of Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- W. M., Abdul Hadi. "Filsafat Pasca Ibn Rusyd" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*. Jakarta: P.T. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- _____. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Faniur³*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Yamani. *al-Far[±]b³: Filsafat Politik Muslim*. Jakarta: Teraju, 2005.
- Yarshater, Ehsan. "The Persian Presence in the Islamic World", dalam Richard G. Hovannisian dan George Sabagh (ed.), *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Ziai, Hossein. *Suhraward³ dan Filsafat Iluminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- _____. "The Source and Nature of Authority: A Studi of al-Suhraward³'s Illuminationist Political Doctrine", dalam Charles E. Butterworth (ed.). *The Political Aspects of Islamic Philosphy: Essays in Honor of Muhsin S Mahdi*. Cambridge: Center For Middle Eastern Studies of Harvard University Press, 1992.
- _____. "Syihab al-D³n Suhraward³: Founder of the Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed.) *History of Islamic Philosophy*. London-NY: Routledge, 2003.
- _____. "Mulla ϕ adra", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, 2003.
- _____. "The Illuminationist Tradition", dalam Seyyed Hossein Nasr dan

Oliver Leamen (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London-NY:
Routledge, 2003.